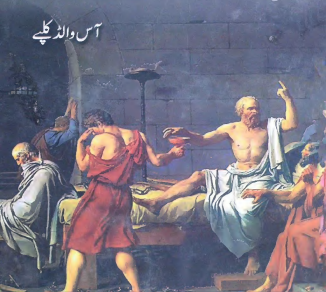


دنیا کے مختلف فلاسفروں کے فلسفہ کے بارے میں خیالات کا مجموعہ

فلسفہ کیا ہے

Philosophy

آس والد کپے



بازوق لوگوں کے لئے خوبصورت اور معیاری کتاب

بیاد

HASAN-DEEN

آسی وائز کہنے نے یہ کتاب مفارح الغلط کے نام سے 1929ء میں نکلی تھی جس کا اردو ترجمہ جناب مرزا ابادی رسوا صاحب نے کیا تھا۔ اس میں بعض اردو الفاظ خاصے مشکل تھے جسے جدید اردو کے الفاظ سے درست کیا گیا ہے اس کا نام بھی مفارح الغلط سے بدل کر ”لفظ کیا ہے؟“ رکھا گیا ہے۔ اگر اس کتاب میں کوئی خامی نظر آئے تو ضرور مطالعہ کیجئے گا۔

اوارہ

جملہ حقوق ترجمہ بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب	:	لفظ کیا ہے؟
مترجم	:	مرزا ابادی صاحب
ناشر	:	شی بک پبلیشز، کراچی
کیوزنگ	:	شیراز گرانٹس
مطبع	:	برکت اینڈ سنز
تعداد	:	500
اشاعت	:	2010ء
قیمت	:	350 روپے

فہرست

صفحہ نمبر	عنوان	ایواب
5	مفہوم الفلفہ کسے کے مقاصد	ابتدائیہ
11	فلفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں	باب اول
20	فلفہ کی تقسیم	
	فلفہ فیاض تعلیمات	باب دوم
26	(الف) عام فلفہ فیاض تعلیمات۔ مابعد الطبیعیات	
46	ف6 منطوق	
	(ب) مخصوص فلفہ فیاض تعلیمات	
56	ف فلفہ طبیعی	
64	ف8 علم نفس	
78	اخلاق اور فلفہ قانون	
96	جمالیات	
107	فلفہ مذہب	
111	فلفہ تاریخ	
117	عمل اور انتقادی بیانات	
122	فلفہ فیاض فرقوں کی تقسیم	باب سوم
	مابعد الطبعی فرے	
131	مذہب وحدت و کثرت	
137	مادیت	

148 روحانیت

156 اشعیت

162 واحدیت

170 یکانیت اور مقصدیت

178 تعین اور لاتعین

187 مابعد الطبیعت میں الہیاتی فرقے

198 ماہرین علم نفس کے فرقے مابعد الطبیعت میں

علمیات کے فرقے

207 معقولیت و تجربیت و انتقادیت

213 تحکیمیت حکیمیت اثنائیت انتقادیت

221 تصوریات حقیقیات اور ظاہریات

اخلاقی فرقے

اخلاقی کے مبداء کے بارے میں نظریات

234 حکمی نوافیس اور خود ساختہ نوافیس کے نظام اخلاقی

237 عقلیت اور تجربیت

243 اخلاقی انکاسی (نائل) اور اخلاقی صبی

251 جزئیت اور کلیت

255 موضوعیت اور معرفیت

264 فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیان نظام

269 فلسفیان نظام

باب چہارم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفتاح الفلسفہ لکھنے کے مقاصد

عام لوگوں کیلئے فلسفہ پر ایک ایسی کتاب لکھنے کی ضرورت تھی جس سے فلسفہ کی غرض اس کے فوائد اور اس کا موضوع بحث معلوم ہو سکے۔ یہ ضرورت پہلے ہی تھی اور آج بھی ہے۔ اگلے زمانے میں اس کی ضرورت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ دفتر کے دفتر اور اکثر کتابیں اس مضمون کی موجود ہیں۔ آج بھی یہ ضرورت موجود ہے۔ لیکن پھر بھی ایسی کتابوں کا قیام ہے ابتدائی مختصرات موجود ہیں نہ متوسط درجہ کی کتابیں اور عمومی رسائل وغیرہ۔ ان کتابوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ یہ کتابیں متن کے طور پر تعلیم کی تکمیل میں استعمال کی جائیں ہمارے پاس ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کا مقابلہ جوہان جارج وارنٹ کی کتاب این ٹی تنک این دی فلاسفی (Einleitung in die Philosophie) (مطبوعہ 1727ء) سے کیا جائے جس کے متن مقالوں میں فلسفہ اور فلسفیانہ علم سے عموماً اور خاص فلسفیانہ مباحث اور فلسفہ کے اسرار سے خصوصاً بحث کی ہے۔ اور تاثرین کے قاعدے کیلئے اور کتابوں سے اکثر مضامین نقل کئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس کتاب سے تاریخ پر بھی معلومات ہوتی جاتی ہے۔ اس تصنیف میں ہر زمانے کے صرف فلسفیانہ طرز تفکر کا بیان اس طرح کیا ہے کہ گویا نقشہ کھینچ کے دکھا دیا ہے کہ فلاں زمانے میں فلسفہ کی کیا حالت تھی اور یہ بیانات مجمل اور مبہم نہیں ہیں بلکہ بسوط اور مفصل بحثیں کی گئی ہیں (البتہ کہیں کہیں تاریخی بیانات میں کچھ غلطیاں پائی جاتی ہیں اس سے قطع نظر کی جائے) تو یہ کتاب اچھی خاصی تاریخ فلسفہ کی ہے۔

2- لیکن ہر افتتاح فلسفہ کا اس سطح نظر سے نہیں لکھا گیا اکثر ایسی کتابیں بھی ہیں جن میں

1- Disciplines مباحث کے معنی درویش اور ملحق کے ہیں اس لفظ کو مصنف نے بار بار استعمال کیا ہے۔ اور ہر ایک ملحق اور درویش مراد ہے اور کتابوں میں اس موقع پر لفظ بحث استعمال کیا جاتا ہے تاہلن اس کا ترجمہ تعلیمات بھی ممکن ہے۔

برائے نام ایک ہی مسئلہ کو بحث کیلئے منتخب کر لیا ہے اور اس کے متعلق اختلاف آراء اور مختلف مذاہب کا بیان ہے۔ اس مقصد کیلئے دو طریقے اختیار کئے گئے ہیں اگرچہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔

1- ایک گروہ مصنفین کا اس طرف گیا ہے کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس سے ناظرین کو فلسفیانہ مسائل کی تلاش اور اس پر بحث کرنے اور اس کے مشکلات کو حل کرنے کا راستہ بتایا جائے تاکہ طالب علم فلسفہ کو تحصیل کر سکے۔ چنانچہ یہ مقالہ اس قسم کے تصانیف پر مصادق آتا ہے۔ "یہ تو ما بعد الطبیعت ہے نہ فلسفیانہ علوم کا مخزن ہے۔ نہ فلسفہ کی تاریخ کا خلاصہ ہے اس کتاب میں فلسفہ کے مختلف مذاہب پر تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔" بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ فلسفہ کی مابہت کیا ہے۔ یعنی جو بحث فلسفہ پر لکھے گئے ان کی غرض و غایت کیا ہے۔ یہی سچ نظر سامعین ارہارڈٹ (Simon Erhardt) نے بھی اپنی جدید تصنیف این لے ننگ ان ڈی اسٹوڈیم ڈر جسامٹ فلاسفی (Einleitung in das studium der gessammtem Philosophie) مطبوعہ 1824ء میں بھی اختیار کیا تھا۔ یہ تصنیف نہایت ہی آسان ہے اور لطف یہ ہے کہ مختصر بھی ہے۔ میرے نزدیک یہ تصنیف اس پایہ کی ہے کہ اس کو ہر برٹ کی مشہور و معروف کتاب Lehrbuch zur Einleitung in die philosophie طبعی چہارم 1837ء کے پہلو میں جگہ دی جائے تو کچھ بچا نہیں ہے۔ یہ کتاب فوضلوں میں ختم کی گئی ہے۔ فلسفیانہ تصورات یعنی وہ منہومات جن سے فلسفے میں بحث کرتے ہیں اور فلسفیانہ مباحث کی غرض و غایت اور اس کا مآل اور فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں اور انکی تحصیل میں کن چیزوں سے مدد ملتی ہے۔ فلسفی کی ذہنی حالت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں موضوعی حالت کہتے ہیں) فلسفیانہ حراج کا انداز۔ فلسفہ کا تعلق سرسری تجربی علوم اور وضعی (ایجابی) علوم سے دکھایا گیا ہے۔ ان مسائل کا ذکر ہے جن پر بحث ہوگی اور حل کئے جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ فلسفیانہ مسائل کی تاریخ بھی چلتی ہے۔ اس مصنف کا وہی نقطہ نظر ہے جو فیلنگ کے فلسفہ "عینیت" کا ہے۔

3- ہر برٹ کی وہ تصنیف جس کا ذکر اوپر آچکا ہے اسی قسم کا افتتاح ہے مگر اس کا لہجہ سراسر

3۔ وہ علوم جن کی بنا محض تجربہ پر ہے اس کے مقابل مقولات یا وہ علوم جن کی بنا اولیات ذہن پر ہے یعنی وہ علوم حمارہ جو ہر انسان کے ذہن میں گویا وہیت رکھے گئے ہیں مثلاً کل اپنے ج سے یا اہتا سے یا مثلاً کسی چیز کا کسی وقت میں ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن نہیں ہیں وغیرہ 12ء۔

تھکسانہ کی تعلیمی سہولیات کی غرض یہ ہے کہ ناظرین اس کے فلسفہ کو سمجھ سکیں اور اس کو مان لیں۔ مصنف کی غرض اصلی یہی ہے جو یہاں بیان کی گئی ہے مگر وہ منطقی مابعد الطبیعیات اور فلسفہ عملی (جماہیات) کے واقعی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ کہیں کہیں مصنف نے دیگر فلسفیوں کی رائے پر مخالفت اختیار کی ہے اگر دیگر فلسفیوں کی راہوں کا ذکر اس کتاب میں ہے تو اس طرح ہے۔ البتہ بعض تاریخی حاشیے بھی لکھے ہیں۔ ان حواشی سے فلسفہ کی تاریخی تشکیل سے جو واقف ہو رہا ہو رہی ہے ناظرین کو کچھ نہ کچھ اطلاع ہو جاتی ہے۔ اس کتاب سے فلسفیانہ تصورات اور اعتقادات پر تھوڑی بہت آگاہی ممکن ہے۔ لیکن یہ کتاب کسی طرح فلسفہ کا افتتاح نہیں ہے جس سے طالب علم یہ سمجھے کہ یہ علم موجود ہے۔

سب تصنیفوں کے بعد ایک بالکل نئی زمانہ حال کی تصنیف اسی مضمون پر (ایف پالسن Paulson کا رسالہ امر نے نگ ان دی فلاسفی طبع سال 1896ء) اسی قسم میں داخل سمجھا جاسکتا ہے۔ واقعی پالسن نے ہر برت سے زیادہ ترقیہ فلسفیوں کی تاریخ پر مہذول کی ہے اور شخصی نظریات کے بیان میں ایسا انداز اختیار کیا ہے گویا لکھا ہے اور نہیں لکھا۔ اسی طرح اپنے نظریات کی حمایت میں بھی اسی شاعرانہ صفت سے کام لیا ہے۔ مگر یہ واقعہ کہ مصنف موصوف نے مابعد الطبیعیات اور ایستہ لوجی علم اعظم یا معقولات عامہ اور اخلاق کے بیان پر اپنی تحریر کو محدود رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو دراجی فلسفہ کا کامل استیجاب (یعنی تفصیل دار لکھنا) مقصود نہ تھا وہ عبارت آرائی اور وہ ادبی طرز تحریر کے وسائل کام میں لایا ہے اور بڑی خوبصورتی سے زمانہ حال کے نظریہ عالم کی حمایت بھی کی ہے۔

4- (2) ایک دوسرا گروہ ابتدائی فلسفہ پر لکھنے والوں کا ہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض اپنی رائے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ ناظرین کو ایک مختصر سا نقشہ جس سے فلسفہ کی پوری دسترس کا پتا چل سکے سمجھنے کے دکھایا جائے۔ یہ لوگ کسی عہد کے فلسفہ کے پابند نہیں

تھکسانہ سے مراد ہے مسائل کو اس طرح بیان کرنا جیسے استاد اپنے شاگردوں کو اپنی ذاتی ذمہ داری یا سہ پر حل کرتے ہیں اور ان کا ثبوت نہیں دیا جاتا گویا استاد یہ کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارا سمجھا ہوا ہے تم کو چاہئے کہ اس کے ضرورت نہیں ہے اس کو مان لیو 12۔

یہ نظریہ عالم سے مراد ہے دنیا کی پیدائش کا حال اس زمانے میں اس فلسفہ کی بنیاد رکھنی ہوئی ہے یعنی مسائل حرکت و سکون جذبہ و کربا یا یہ عناصر ہیں وغیرہ گویا یہ عناصر و قوت کے کارکن ہیں انہیں سے دنیا کی پیدائش ہے اور پیدائش کے بعد کی 12۔

ہیں بلکہ زمانہ قدیم سے جدید تک جو انکشافات فلسفہ میں ہوئے ہیں ان کو مفصل اور مرتب کر کے دکھاتے ہیں۔ یہ مقصد اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ قدیم اور جدید فلسفیوں کے پورے اقوال نقل کئے جائیں۔ جو کوشش بریگلیئر نے اپنی کتاب *Einleitung in die philosophischen wissenschaften* میں کی ہے۔ اس میں کچھ ایسی کامیابی نہیں ہوئی۔ بریگلیئر نے اپنی کتاب کو جب داخ Walch کی تحریر سے مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بریگلیئر نے تاریخی حوالے لے کر غلط ہیں اگر اس کی کتاب کے خلاف کچھ بھی نہ کہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا بیان سلی ہے فلسفہ کی گہرائی تک وہ نہیں پہنچ سکا۔ جو فہرست کتابوں کی کتاب کے آخر میں دی گئی ہے اگرچہ اس قدر طولانی ہے کہ اصل کتاب سے اس کی ضخامت بڑھ گئی ہے مگر وہ صرف کتابوں کے نام ہیں کسی قسم کی ترمیم اور تالیف اس میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ معقول اور سلیجی ہوئی کتاب (ہندن تاریخ انسائیکلو پیڈیا) میں اس نے ٹنگ ان ڈاس لاسٹووم اور فلاسفی (1793ء) ہے۔ یہ مصنف کانٹ کے گروہ سے ہے اور اس نے اپنے استاد کی تصنیفات سے آزادی کے ساتھ مطالب اخذ کئے ہیں اور اسی طرح سی ان رین ہولڈ کے مہادی فلسفہ سے مضامین لئے ہیں۔ مصنف موصوف نے فلسفہ کی تعریف لکھی ہے اور ایک کامل فلسفیانہ نظام درست کیا ہے اور فلسفہ کی علت غائی کا تعین کیا ہے۔ (صاف گفتگوں میں یوں کہنا چاہئے کہ فلسفہ کی تحصیل سے کیا مقصد ہے) اس کتاب کے خارجہ میں جس کو نتیجہ کتاب کہنا چاہئے بعض قواعد بیان کئے ہیں جو فلسفہ کی تحصیل میں کام آتے ہیں۔ جدید فلسفیانہ ادب یعنی اس زمانے کے فلسفہ کی بحثوں کا انداز حوالے دے کے دکھایا ہے۔ یہ سب تو ہے مگر تاریخی تحقیق کا کہیں نشان نہیں ملتا۔ دوسری طرف وان رچٹکن ملڈک (Von Reichlin Meldeggs) کی کتاب (ایین لی ٹنگ ان والی فلاسفی مطبوعہ 1870ء) میں فلسفہ کی تاریخ بڑی تحقیق سے لکھی گئی ہے۔ مگر اس کتاب میں بھی تاخرین کو اس کتاب کی اشاعت کے زمانے کے فلسفہ کے سلسلہ اور اس کی موجودہ حیثیت کے بارے میں کچھ نہیں بتایا گیا ہے۔ ہم رفتہ رفتہ بالکل آخری زمانہ میں پہنچ گئے۔ ہم کو صرف ایک ہی کتاب ملتی ہے جو دوسرے قسم کے اقتراح سے تعلق رکھتی ہے اس کے سوا کوئی اور کتاب موجود ہی نہیں ہے۔ اسٹرسل کی کتاب ایین لی ٹنگ ان والی فلاسفی *Einleitung in die philosophie* مصنف خود معترف ہے کہ وہ ہر برٹ کا مقلد ہے مگر اس نے ذرا بھی جانب داری نہیں کی اور فلسفہ کی تعریف تقسیم اور اس کے رجحانات سے بحث کی اور فلاسفہ کے مختلف فرقوں سے ٹھیک تاریخی اسلوب سے بحث کی ہے۔ اور اس کی تنقید ہمیشہ اعتدال کا پیلو لئے رہتی ہے۔ کسی

کے ساتھ زیادتی نہیں کرتا اور اس نے ان کی صحیح تاریخ سے اطلاع دینے کی کوشش کی ہے۔ بد بختی سے جدید فلسفیانہ تحریرات (لوب) کے جو حوالے دیئے ہیں وہ مکمل طور پر ناقص ہیں اور مصنف کی توجہ جداگانہ فلسفیانہ مباحثات کی بہت کچھ تکمیل چاہتی ہے۔

5۔ اب سوال یہ ہے کہ انتخاب کھینے کے دو طریقوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس سوال کا فیصلہ بغیر کسی شک و شبہ کے پہلے ہی سے طے ہو جانا چاہئے۔ اب ہم دونوں طریقوں کا کچھ مختصر بیان لکھ کے فیصلہ کریں گے۔ پہلی قسم کی تہنیفات ممکن ہے کہ حیاتیات کسی طالب علم کو فلسفہ کے طرز تفکر کی جانب مائل کر دیں اور جب اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اب وہ طالب علم مزید تحقیق بالاستصحاب فلسفہ کی تحصیل پر آمادہ ہو جائے۔ لیکن جب کسی کا یہ ارادہ ہو کہ فلسفہ کی تحصیل کی قابلیت پیدا کر کے وہ یہ جاننا چاہے کہ گزشتہ زمانے میں اس مقصد کے حاصل ہونے کے لئے کیا کیا گیا ہے۔ اسی اثنا میں جب وہ اس درجہ ہم آہنگی فلسفہ سے پیدا کر لے کہ ایک فرہنگ اصطلاحات مل جائے۔ وہ یہ بھی سمجھ لے کہ فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اختلاف کے وجہ اور اسباب کیا ہیں اور ہمارے زمانہ میں جو اعلیٰ درجہ کی کوشش علوم فلسفہ کی ترقی کے لئے کی گئی ہے اس کی غرض و غایت کیا ہے۔ ایسے طلبہ کیلئے دوسرے طریقہ کے تصانیف کارآمد ہوں گی۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ جملہ اشخاص اہل فلسفہ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہی حال جرمن کا اٹھارہویں صدی میں تھا یا روم جمہوریت کے آخری عہد میں۔ اس زمانے میں صرف علمی ترقی کے لئے فلسفہ کی تحصیل کا شوق نہ تھا بلکہ خیر و سعادت (نجات اخروی) کے لئے فلسفہ کو حاصل کرتے تھے۔ معلم کا یہ کام تھا کہ طالب تحقیق کو فلسفیانہ تحقیق کی جانب راہنمائی کر دے۔ لیکن آج کل یہ آوازیں کانوں میں آتی ہیں کہ فلسفہ کا دور دورہ ہو چکا۔ فلسفہ کی حقیر اس حد کو پہنچی ہے کہ لوگ اعلانیہ اس کو فضول کہتے ہیں اور اس حقیر کا اصل سبب جہالت اور نادانیت ہے۔ لوگوں کو معلوم ہی نہیں کہ فلسفہ کیا چیز ہے اور اس کا مقصد کیا ہے۔ فلسفہ کی درستی ممکن ہی نہیں ہے جب تک صحیح اطلاع نہ دی جائے کہ فلسفہ نے ہر زمانے میں کیا کام کیا ہے اور اس سب کے علاوہ یہ کچھ مشکل ہے کہ مرتب اور مدون فلسفہ کا طالب علم ہمارے زمانے کا اس راستہ پر کس طرح چلایا جاسکتا ہے جس کی توجہ موجودہ مسائل اور ان کے تاریخی حالات پر مساوی ہو۔

6۔ پہلی صنف کی شخصیتوں میں جو فوائد ہیں۔ اساسی اصول کا قہین اور یہ کہ کس دیکھپس سے تمام فلسفیانہ توضیحات تحریر ہوئے ہیں اور اس تحریر میں شخص اعتقاد کی سرگرمی۔ ان فوائد کا دوسری صنف سے بھی انکار نہیں کیا گیا ہے۔ جو نتائج ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور طریقوں میں

جو ترمیم اور تبدیلیاں ہوتی گئی ہیں ممکن نہیں ہے کہ طالب تحقیق کو خود عمل اشکال کی طرف مائل نہ کر دے وہ اس پر آمادہ ہو جائے کہ مشکلات کو کس طرح حل کریں اور خود ہی ہر ذریعہ بحث مسئلہ کی توضیح اور تصحیح کی جستجو کرے گا۔ لیکن چاہئے کہ حقیقت کے بیان سے تجاوز نہ کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا خاص مقصد نگاہ سے اوچل ہو جائے۔ اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اس کی رائے ٹھکانہ صورت نہ اختیار کرے۔

پس جب کہ پہلی قسم کی تصنیفات بالکل ہی ایسی خصوصیات سے معرہاں ہیں جن کو ہم دوسری صنف میں قابل قدر سمجھتے ہیں ممکن ہے کہ کچھ نہ کچھ ان کی تحریر کی صفت باقی رہی جائے اور دوسری صنف کا ڈھنگ اختیار کیا جاتا ہو۔ اس لئے ہم نے یہ فرض کر کے کتاب لکھی ہے کہ طالب علم فلسفہ سے بالکل نااہل ہے۔ ہم آئندہ یہ کوشش کریں گے کہ ایک مختصر بیان اس کی تدریجی تکمیل کا جو وقتاً فوقتاً ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس وقت بھی جو فلسفہ کی حالت ہے بیان کریں۔ اس کتاب کے باب اول میں فلسفہ کی تعریف (جدید نام جو جنس و فصل سے ہوتی ہے) اور اس کی تقسیم یعنی فلسفہ کے مختلف شعبے یہاں ہوں گے۔ باب دوم میں وہ مباحث جن پر فلسفہ کا اطلاق ہوتا ہے لکھے جائیں گے۔ باب سوم میں زیادہ اہم اور مشہور خصوصیات فلاسفہ کے اختلافات ہوں گے یعنی مذاہب فلسفہ کے بیان کئے جائیں گے۔ تمام کتاب میں یہ امر ملحوظ خاطر رہے گا کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد طالب علم فلسفہ کے تدریسات اور رسائل جو فلسفیانہ مطالب پر کہے یا لکھے جاتے ہیں بخوبی سمجھ سکے۔ ایسے مضامین جن پر بحث ہوتی رہی ہے اور اس کے متعلق عمدہ تحریریں طالب علم کی توجہ کو ایسی تصانیف کی جانب مسائل کر دیں گی جس سے زیادہ گہری تحقیقات کے لئے بہت مدد ملے۔ آخر کے باب میں جو مختصر ہے (یعنی باب چہارم) فلسفہ کے مسائل اور فلسفیانہ نظام اور تدوین کا بیان ہوگا۔ ہم ایک نظر تمام فلسفیانہ مباحث پر ڈالیں گے اور یہ نظر جدید ایسے نقطہ نظر سے ہوگی جس کو ہم نے اپنے انتقاد اور اجتہاد یعنی غور و فکر سے خود اخذ کیا ہے۔

باب اول

فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں

1- تعریف ایک خاص تعلق ہے درمیان بعض علامتوں (عموماً تحریر یا تقریر جس میں الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں) اور شے معروف کے معرف سے مراد ہے (وہ چیز جس کی تعریف کی جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ تعریف اشیاء کی بذریعہ الفاظ کے بیان کی جاتی ہے۔ ہاں الفاظ دیگر تعریف ایک علامت کے معنی ہیں جو یہ تصریح بیان ہوئے ہیں۔ لہذا ہر تحقیق فلسفہ کی جو تعریف کے بارے میں ہو اس سوال سے شروع ہونی چاہئے کہ لفظ فلسفہ کے معنی کیا ہیں۔ پس یہ سوال پیدا ہوتا ہے ایک اختلاف رائے سے مذکور ہوئی ہے اور اختلاف بھی عظیم اختلاف۔ بات تو اتنی ہی ہے کہ اصطلاح فلسفہ سے کیا مراد ہے۔ اس اختلاف پر نظر کر کے ہمارا پہلا کام یہ ہوگا کہ جو تعریضیں پہلے تجویز ہو چکی ہیں ان سب کو فراہم کر لیں۔ (دیکھو 5 و 6) اور ان پر نظر ڈالیں اور ایسی تعریضیں منتخب کر لیں جو عمدہ سمجھی گئی ہیں اور جن کو ایک گروہ نے مان لیا ہے۔ کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ان تمام بیانات کو جمع کر کے ہم تعریف کو ایک فقرے کے ذریعے سے ادا کروں۔ ایسا جامع اور مانع فقرہ جو گزشتہ اور موجودہ دونوں کا حق ادا کر سکے۔ ایسے فقرے کے ملنے کے امکان اور عدم امکان کا فیصلہ یہاں نہیں ہو سکتا۔ باب چہارم میں ہم اس مقصد کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال تو ہم ایسی تعریضات پر اپنے بیان کو محدود کرتے ہیں جو بالفضل غرض کی گئی ہیں۔ اور کامل تعریف (مستدام) کے بارے میں ابھی بات نہیں کریں گے۔

2- ہر فلسفہ اس فائنلٹیکس کے اس بیان پر کچھ اعتبار نہیں کیا جاسکتا کہ لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے جو فیثا ثورٹ سے شروع ہوا ہے۔ ہیرودوٹوس نے سب سے پہلے فلاسوف (فلسفیانہ طور سے غور کیا) فعل کو استعمال کیا تھا کہ یا خرد و سوسنوں سے کہتا ہے کہ

1. لفظ فلسفہ ایک نئی ہوئی آواز یا ایک مجموعہ نقوش ہے اگر تحریر میں آئے۔ یہ علامت ہوئی اس علامت کا مطلب جو یہ تصریح بیان ہوا وہ اس کی تعریف ہوئی۔

اس نے کیونکر سنا کہ ”علم کے شوق سے“ سائنس نے دور دراز ممالک کا سفر کیا وہ مختلف (فلسفہ کی تحقیق میں) مصروف تھا۔ یہ فقرہ شوقِ علم سے (مختلف) حاصلِ صدر کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ لفظ مختلف خود سندس اسی معنی سے کہتا ہے کہ حمید (اے شخص) والے پریستلس کے دُشمن کے بے نظیر خطبہ میں کیا کہے گئے ہیں۔ ہم عاشقانِ دانش ہیں۔ ہم فلسفہ کی مشق کرتے ہیں۔ ہم میں نہایت نہیں ہے ہم مرد میدان ہیں۔

سیر و کہتا ہے کہ فلسفہ بہترین اشیا کا علم ہے اور مثلاً بہترین اشیا کے علم کے استعمال کی قابلیت ہے۔ معلومات کے جس سینہ میں اس کی تحصیل ممکن ہو فلسفہ کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس لفظ کا استعمال معافی مذکورہ میں اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ علم کا ایک مخصوص اساطہ ہے جس کا دریافت کرنا کسی عملی ضرورت پر موقوف نہیں ہے بلکہ محض علم کے شوق سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خالصت ذات یا ایسا ہی کوئی عملی مقصد ہر علم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے۔ جس پر سب سے بڑی ہوئی بات ہے یعنی یہ امتیاز مخصوص چیز یا اساطہ علمی کا جس پر انسان خالص شوقِ علم سے بحث کیا کرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس بحث و مباحثہ سے کوئی نفع ذاتی ہو یا اس سوسائٹی کا نفع ہو جس میں طالب تحقیق رہتا ہے۔ اس زمانے میں ایسے تمام علمی شعبوں کا ایک ہی نام ہے یعنی سائنس۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ سائنس اور فلسفہ کی اصل ایک ہی ہے۔ ایک ہی جڑ سے دونوں شاخیں نکلی ہیں۔

3۔ لیکن حقدِ مین میں بھی فلسفہ کے معنی اس سے زیادہ وسیع ہو گئے تھے۔ اولاً حاج کے حاصل ہونے سے پہلے ہی فلسفیانہ فعلیت یعنی بحث و مباحثہ (جس کو مختلف کہتے ہیں) کا ایک مرکز ہو گیا تھا جس کے گرد طالبانِ تحقیق کا مجمع تھا۔ علمی ذخیرہ روز بروز بڑھتا گیا اور دوسرے زمانوں کے خیالات تاریخی حیثیت سے دیکھے جانے لگے تو اس نام (فلسفہ) کو بتدریج وسعت حاصل ہو گئی۔ ایک خاص مجموعہ اکتسابی علم کا جو فلسفیانہ بحث و مباحثہ کا نتیجہ تھا فراہم ہو گیا۔ اس علمی مجموعہ کا نام فلسفہ قرار پایا۔ جبکہ ستراطِ فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے کو فیلسوف (جو یاے¹ دانش کہتا ہے بہ مطابق سوفسطا (دانشور یا معلمین دانش یا صاحبان دانش) کے وہ سچے دل

1۔ ستراط کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ ستراط یعنی دانشور ہے بلکہ وہ طالب علمانہ حیثیت اختیار کرتا ہے اس نے بار بار اپنے مکالمات میں اپنی نادانی کا اعتراف کیا ہے اس کا قصور صرف اس قدر تھا کہ انسان کی حقیقتوں کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوستوں یا شاگردوں سے ستراط نہ منٹو کر کے یہ نتیجہ نکالا کرتا ہے کہ ہم کو حقائق کا علم حاصل نہیں ہے۔ حقیقتیں ہم سے پوشیدہ ہیں ہاں بحث و مباحثہ سے ایک روشنی سی دل میں پڑا ہو جاتی ہے۔

سے اپنی اس علمی جستجو کو کوئی بلند مرتبہ نہیں دیتا بلکہ ایک مشکل کا تذکرہ کرتا ہے۔ علم کے قیمتی ہونے پر اس کے امکان پر اس کا شاکر اذلاطون اسی سوال کے بارے میں زیادہ اٹھائی پہلو اختیار کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلسفہ کیا ہے؟ مثلاً اذلاطون نے اپنے رسالہ ”میتھیس“ میں یہ تحریر کیا ہے ”جو مطرغ یا اور کوئی فلسفہ“ کتاب (مصنفہ اذلاطون) پر قید یوں میں فلسفہ کی تعریف موجود ہے۔ یہ سمجھا گیا ہے کہ فلسفہ کتاب علم ہے۔ اس سے بڑھے ہوئے بعض مقامات اذلاطون کی تصانیف میں ہیں۔ جن میں فیلسوف کی تعریف ہے ”وہ شخص جو قدیم علوم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : اس روشنی میں بچے دل سے انسان اپنی نادانی کا اعتراف کرتا ہے جس کی میں داخل ہے۔ اور لوگ جو جمل مرکب میں جکڑے ہیں یعنی یکہ نہیں جانتے اور دعویٰ یہ ہے کہ ہم سب یکہ جانتے ہیں ستراول جمل سید کا ستراف ہے یعنی میں یکہ نہیں جانتا مگر اس کے ساتھ ہی یہ جانتا ہوں کہ یکہ نہیں جانتا۔ ستراولیوں کی غلطیوں کے ظاہر کردینے سے یہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور یہی اس کے قتل کا باعث ہوا۔ ستراول نے فلسفہ کا ایک مقصد کا حصہ پر کیا یعنی اشیاء کے تعلیقات پیدا کر دینے جس سے کم از کم یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کیا جانتا چاہتے ہیں۔ از سترجم ہادی۔

آپ طرب تولید بر اطلاق بھانہ

آں کس کہ بداند و بداند کہ نداند

آں یز خرف و یقین بھول برسانہ

آں کس کہ نداند و بداند کہ نداند

و در جمل مرکب ابدانہ ہر دانہ

و ان کس کہ نداند و بداند کہ بداند

فی جو مطرغ یعنی علم ہندسہ فلسفہ میں داخل ہے۔ قدیم تقسیم فلسفہ کی یہ ہے فلسفہ نظری اور فلسفہ عملی۔ فلسفہ نظری کے تین شعبہ ہیں : ۱۔ فلسفہ اولیٰ یعنی مابعد الطبیعات جس کے دو شعبے ہیں علم امور عامہ مثل وجود و امکان و قدم و حدوث و غیرہ و دوم طبیعات فی فلسفہ اولیٰ یعنی ریاضیات اور فی فلسفہ اولیٰ یعنی طبیعات۔ فلسفہ عملی کے بھی تین شعبے ہیں علم اخلاق علم تہذیب منزل اور علم سیاست و علم از سترجم۔

۱۔ اپالوئی یعنی معذرت ستراول کی وہ تقریر جو ستراول نے اپنے مقدمہ کی پیش کے وقت فقہاء کی ایک جماعت کے سامنے کی تھی یہ معذرت اذلاطون کی گھسی ہوئی ہے۔ اس کا موضوع بھی یہی ہے کہ فیلسوف کو کیسا ہونا چاہئے ستراول کو وہ حکیم کامل مانا ہے حکیم کے جہاں اور اوصاف ہیں ایک یہ بھی ہے کہ حق کے مقابلے میں موت سے ڈارے اس نے رد بکاری کے وقت اپنے ہی بچوں کو درخصت کر دیا تھا تا کہ بی بی کی بیوی اور بچوں کی شہی کے خیال سے متاثر ہو کے اس پر دم کر کے خلاف عدالت فیصلہ نہ کریں اسی معذرت میں یہ اذلاطون جو ہیں غلطی یعنی تقریر کی بدی خوبی یہ ہے کہ جو کہے سچے کہیا اور بی کی فضیلت یہ ہے کہ خفاف سے فیصلہ کرے کیونکہ اپالوئی ۱2 ج۔

جزوں کی اصلی ماہیت دریافت کرتا ہے۔ اس بیان سے فلسفہ کے محدود اور حقیقی معنی مل جاتے ہیں۔ اس سے قریب تر تعریف ارسطاطالیس کی فلسفہ اولیٰ اور فلسفہ ثانیہ یا طبیعیات میں ہے۔ ارسطاطالیس فلسفہ اولیٰ سے خاص فلسفہ مراد لیتا ہے۔ یعنی سب سے اہم اور بالاتر فلسفہ جس کو مابعد الطبیعیات کہتے ہیں۔ ارسطاطالیس نے اس لفظ کو ٹھیک اصطلاحی وسیع مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے۔ یعنی سائنس کے مرادف اور مقابل آدث یعنی فن کے جس سے مراد ہے سائنس کے استعمال کی صلاحیت فن کو یونانی میں (Texvn) کہتے ہیں۔ (دیکھو پانترائڈس ارسطاطالیسک فلاسفہ مطبوعہ 1870ء میں۔)

4۔ فلسفہ کے تصور میں ایک اور تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ سکھا کا وہ فرق جن کو روآئین کہتے ہیں ان کے اور اہل قورس کے ہاتھوں سے یہ لفظ صحیح طبعی معنی کے لئے استعمال کیا گیا۔ فلسفہ کی قدردانیت پر نظر کی گئی اور فلسفیانہ تعلیم کے عملی نتائج کا لحاظ کیا گیا۔ اب اس کے معنی یہ ظہر ہے کہ انسانی حیات اور انسان کے افعال پر ایک جامع نظر کرنا فلسفہ ہے۔ سیمروٹ کہتا ہے۔ فلسفہ ہماری زندگیوں کی نظم و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ فلسفہ نیکی کا دوست اور بدی کا دشمن ہے۔ اے فلسفہ اگر تو نہ ہوتا تو ہماری زندگی کس کام کی ہوتی؟ یہ شخصی خیال ان فرقوں کا ہے جن کی مخصوص دل چاہی اس کوشش میں ہے کہ نیک اعمال کے ذریعہ سے فضیلت (بزرگی) اور سعادت (نیک زندگی) کی صلاحیت حاصل ہو۔ اسی زمانے میں بعض خاص میدان (شعبے) علوم کے مثلاً ریاضیات خصوصاً علم ہیئت مستقل علوم کے سرے پر فائز ہو گئے ہیں۔ یہ مشکل ہے کہ فلسفہ کی تعریفات سے جن کو ہم نے اب تک بیان کیا ہے کوئی عام اور مطلق ضابطہ نکالا جائے جو تمام علوم عقلیہ پر یکساں طور سے صادق آسکے۔ ابھی ہم اس کلیہ ضابطہ کے استخراج کو ملتوی رکھتے ہیں۔ ناظر کی توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سب اہل علم عموماً اس بات پر زور دیتے چلے آئے ہیں کہ شوق علم جو ایک طبعی شوق ہے خود ہی ایک مقصد ہے۔ اس رائے کے طرفدار ارازمہ و سٹنی میں موجود تھے جبکہ

جے روآئین یعنی اہل رواق آف دی ہرچہ کسی مصدر کے رواق میں دوسرے جے ان کا سر قبل زمین تھا۔ اور اہل قورس ایک حکیم کا نام ہے جو حیات آخری کا قائل نہ تھا۔ کھاؤ پیو بچن کرو کیونکہ جا کے آنا نہیں ہے۔ اس کا مسلک ہے اسی سے جو لوگ لذات دنیا میں بہت شہک رہتے ہیں ان کو اہل قورس سے منسوب کرتے ہیں کو یا یہ لوگ اسی کے پیرو ہیں نہ حتریم۔

جے یہ بھی واضح رہے کہ فلسفہ عربی اور دوسری زبانوں میں سوئٹ اردو میں بدلتی سے یہ کہہ سہے سرور نے فلسفہ کو سوئٹ کچھ کے مقابل کیا ہے۔ از حتریم

لفظ فلسفہ ایسے علم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا جو علم محض قوت نظری کے نور سے حاصل کیا جائے۔ یہ علم نظری مقابل فوق الفطرت دانش کے ہے۔ جس کی تکمیل وحی والہام ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ فلسفہ کے معنی مدون فطری علم کے ہیں۔

5۔ یہی امتیاز فلسفہ کی اس تعریف میں پایا جاتا ہے۔ ”دنیوی علم“ یا ”دانش“۔ جن لوگوں نے اس کو قبول کیا وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ دنیوی معاملات اور اس عالم کے اشیاء کے مادہ اور انسانی عقل کی روشنی سے اور کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ ہدیہ فلسفہ نے بھی اس علم نظر میں کوئی تہذیبی نہیں کی۔ ممکنہ دفاع اس کا یہ ہے کہ جو قدر و قیمت دنیوی دانش کی تجویز کی گئی ہے وہ روز افزوں ترقی کرتی جاتی ہے۔ عقل کا یہ دعویٰ کہ صرف وہی ایک آگہی حاصل علم کا ہے اور یہ تسلیم ہوتا جاتا ہے۔ دہی کار نہیں (1596-1650) کی تصنیفات میں (دہی کار نہیں کو فلسفہ ہدیہ کا موجد یا باپ کہتے ہیں) ہم کو عقل کے اس دعویٰ کا مسلم ہوتا پایا جاتا ہے۔ اکثر علوم صرف فلسفیانہ بنیاد پر قائم ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جبکہ فلسفہ کو اور علوم کی بنیاد میں فلسفہ ہم معنی سائنس کے ہوگا۔ یہی نقطہ نظر قدیم زمانے میں تھا۔ علوم عقلیہ کو عموماً فلسفہ ہی کہتے تھے۔ چاہے اس علم میں تجربہ کو دخل ہو یا نہ ہو استخراج ہو یا استقراء ہر علم فلسفہ ہی کہا جاتا تھا۔ دنیاوی علوم اور الہیات کا فرق مدتوں باقی رہا۔ (الہیات سے صرف اور بالکل اور اس کی تفسیریں مراد لیتے تھے یا بالکل اور اس کی تفسیروں سے ہٹ کر ہر علم دنیوی ہے) لیکن نے ایک بڑا ہی جاندار نوٹ تقسیم علوم پر لکھا ہے۔ اس نے سائنس کو انسان کی ذاتی قوتوں کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ انسان کی جبر ذاتی قوت سے ایک علم نکل سکتا ہے۔ پس عقل جو انسان کی ایک ذاتی قوت ہے وہ فلسفہ کا ماخذ ہے۔ بائیں (1588-1679) کی تعریف فلسفہ کی علم تعلقات علت و معلول بالکل وہی ہے جو تعریف زمانہ وسطیٰ میں کی جاتی تھی اور اس تجویز کی تصدیق اس واقعہ سے ہوئی ہے کہ انگریزی یونیورسٹیوں میں مدرسین قدیم کا حساب مدتوں تک جاری رہا۔ بخلاف اور مقامات کی یونیورسٹیوں کے جہاں وہ قدیم وسیع مفہوم تک پہنچا دیتا ہے۔ اس سے ہٹ کر اس باب میں ہم کو وہ عجیب و غریب واضح فرق جو علم اور یقین میں ہے ملاحظہ کرنا چاہئے۔ اور ایک اور امر قابلِ غور ہے کہ انگریزی فلاسفی سے مابعد الطبیعیات بالکل غائب ہے گویا یہ امر انگریزی فلسفہ کی خصوصیات سے ہے کہ اس میں مابعد الطبیعیات داخل نہیں ہے۔ جو بحثیں مختلف (سائنس) علوم میں پیش ہوتی ہیں ان بحثوں میں فلسفہ کو خادم بتایا ہے جو بحثیں ان بحثوں کی سائنس تک ہی رہتی ہے سالم طریقہ یہ سمجھا گیا ہے کہ علم کی بنیاد تجربہ پر ہو فلسفہ کو ایسے ہی امور سے تعلق ہے جن امور کی صحت عموماً مسلم ہو۔

6۔ خاص تشبیہ براہِ معظم (یورپ ماورائے انگلستان) کے فلسفہ کا یہ ہے کہ علوم میں ایک عقلی اتحاد پیدا ہو (یعنی جملہ علوم کے اصول مشترک ہوں اور مختلف علوم میں تعلق اور اتحاد قائم ہو) کو یا سب علم ایک ہی علم کے مختلف شعبے ہیں۔ یہ وحدتِ بغیر مابعد الطبیعیات کی مدد کے ممکن نہیں ہو سکتی مگر خود مابعد الطبیعیات کی تفسیر علمی (سائنٹفک) طریقوں سے ہو۔ تمام عمارتِ علوم کی جس کی بنیاد مابعد الطبیعیات ہے علمی بنیاد پر ہو۔ ڈی کارٹیس کو یقین تھا کہ فلسفہ کا خاص مقصد یہ ہو کہ تمام اشیاء جو قابلِ دریافت ہوں ان کی ماہیت کا علم کا حقہ مشترک اصول پر ہو اور اس میں ضمنتاً یہ مفہوم داخل ہو کہ ایک انتہائی اصل ایسی معلوم ہو جائے جس اصل سے ہر واقعہ کا مطلب علمی کا استخراج ممکن ہو۔ انتہائی اصل یا اصول سے یہ مراد ہے کہ پھر اور کوئی اصل نہ لگ سکے جس پر اس آخری اصل کی بنیاد ہو اس کے بعد کرچین دلف Christian Wolf (1679-1754) نے فلسفہ کی یہ تعریف کی اسکا فی علم تمام اشیاء موجودہ کا ہے کہ یعنی وہ علم ممکن کا جس حد تک کہ وہ ممکن بالفضل موجود ہو (یعنی ممکنات جس طرح پائے گئے ہیں اس صورت میں ان کی حقیقت کیا ہے) اس کے نزدیک سبھی فلسفہ کا یہ کام ہے کہ سب سے پہلے اصل کو پیدا کرے اور اس اصل سے علم کے ماخذ کا استخراج ہو سکے۔ کانٹ (1724-1804) کی تعریف فلسفیانہ علم کی اس طرح نظر سے بہت دور نہیں ہے اسی کے قریب قریب ہے۔ وہ تعریف یہ ہے۔ ”عقلی علم جو تصورات سے ماخوذ ہو۔“ (اس کے یہ معنی ہوئے کہ عقل میں جو صورتیں اشیاء موجودہ کی ہیں ان کی تدوین اور ترتیب فلسفہ ہے)۔ فیشی Fichte (1764-1814) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم اعلم ہے یا نیگل (1770-1831) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم اعلم ہے یا نیگل (1770-1831) تعریف فلسفہ مطلق کا علم ہے۔ اس طرح ہم درجہ بدرجہ فلسفہ کی اس تعریف تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ علم الاصول ہے۔ یہی تعریف اس زمانے میں عواماً مروج ہے۔ جو تعریف یو بروگ (1871) نے جو جوہر کی قسمی اس کی ٹھیک یہی صورت ہو جاتی ہے۔ فلسفہ حاضرین کا۔ تھان اس طرف ہے کہ ایس لیمالوجی یعنی بحثِ اعلم یا معقولات عامہ اور منطقِ خاص یا کم از کم مرکزی (اصولی) ممارسات یا مباحث سائنٹفک فلاسفی سے تعلق رکھتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح نظر کے مادے سے سب کو اتفاق ہے۔

7۔ لیکن ہماری یہ پیمائش فلاسفی کی نامکمل رہ جائے گی اگر ہم بعض اور کوششوں کا ذکر نہ کریں جو فلسفہ کی تعریف کے لئے فردا فردا کی گئی ہیں۔ خاص کر (سائنسز) کی روز افزوں نشوونما بعض حاضرین فلاسفہ کو اس طرف لے گئی کہ فلسفہ کو بھی سائنس کے مرتبہ پر رکھیں (یعنی فلسفہ کو بھی

ایک سائنس سمجھیں) یا یہ کہ فلسفہ کو علوم کا مجموعہ تصور کریں۔ پہلی نسبت عام کے دو شعبوں کی اس طرح پلٹ گئی۔ فلسفہ اور علوم کا مقدمہ سمجھا گیا تھا (مقصود یہ تھا کہ فلسفہ کے مطالعہ سے اور علوم کی تفصیل میں آسانی پیدا ہوگی فلسفہ کی بہت بڑی کوشش یہی قرار پائی تھی کہ اور علوم میں محدود معادن ہو جب فلسفہ کو جملہ علوم کا مجموعہ قرار دیا جائے تو اور علوم کو یا فلسفہ کے مقدمات ہو گئے لہذا یہی نسبت جو مجموعہ ہوئی تھی وہ پلٹ گئی۔ (ہربرٹ 1776-1841) اس نقطہ نظر پر پہنچتے ہوئے فلسفہ کی تعریف یوں کرتا ہے کہ فلسفہ تصورات کی تدوین ہے اور تدوین کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ واقعی صورت میں تقسیم صحیح اور تکمیل۔ تصورات کی باہمی نسبت اور ان کی نسبتی قدر و قیمت ظاہر اس توضیح کے۔ اس کے نزدیک فلسفہ کی خاص تین قسمیں ہو جاتی ہیں منطقی مابعد طبیعیات اور فلسفہ عملی بحالہات (ف او ڈیکو) اس موقع پر بھی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصورات فرضی ہیں یعنی تجربہ کے لئے مان لئے گئے ہیں جن پر تجربہ کی بنیاد ہے ایسے فرضی تصورات کو اصطلاحاً ماعطیات کہتے ہیں۔ اس اساسی خیال کی بہت ترقی کی ہوئی صورت میں وڈٹ کی تصانیف میں تو اورو ہوا ہے جس کا بیان ہے کہ فلسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ جو علم انسان کو حاصل ہو چکا ہے اس کے مجموعہ میں یکسانی پیدا کی جائے خاص علوم کے ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوئی ہے ان سب میں ایسی عمومیت پیدا کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ ایک ایسا علم موجود ہے یہ خاص علوم کو یا اسی کے شعبے ہیں۔ اس طور سے ایک مرتب مجموعہ پیدا کیا جائے۔ اور پالس Paulsen کے نزدیک جس نے فلسفہ کی تعریف کی ہے کل مجموعہ تمام سائنٹفک (علمی) معلومات کا۔ اس طرح نظر سے فلسفہ مختلف علوم کا مجموعہ ہے ایسی کوئی چیز جس کو شاید وہ بغیر فلسفہ کے بھی کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کے مقصد کا یہ خیال بہت وسعت کے ساتھ پھیلنا ہوا ہے یہی حیثیت فلسفہ کی بینک Bank (1798-1854) نے بھی تسلیم کی ہے یہ اسی خیال کا کچھ اثر ہے۔ پس کا بیان ہے کہ فلسفہ انسانیات (سائنس کالونی) ہے یا لاطنی تجربہ کا علم ہے لہذا فلسفہ کا مرتبہ طبی علم کے برابر سمجھنا چاہئے۔

8۔ ان متاخرین کی تعریفات سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فلسفہ کو تاریخی تکمیل اور انکشاف کا حاصل نہ سمجھا اور نہ اس حیثیت سے اس کی قدر شناسی کی اور نہ اس کی توضیح کی گئی۔ ان تعریفوں کا مقصد یہ ہے کہ آزاد خیالی معنوی علماء کی آراء کا اظہار کیا جائے کہ سب سے بہتر ممکن طریقہ فلسفہ کے تتبع اور تحقیق کا کسی عہد خاص میں کیا ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ تعریفیں ہمارے لئے ایک نظام العمل کا کاہدیں تاکہ معین نظام یا عہدہ تخلیق منفرہ نظام کے نقطہ نظر کو ہم سمجھ سکیں ان تعریفوں سے یہ نہ سمجھیں کہ چند الفاظ میں بڑے بڑے مطالب بیان کئے

کئے ہیں اور اس میں فلسفی اکثر خصوصیات کا ذکر ہے۔ ہمارے مقصد کے لحاظ سے ہم کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ان تعریضات سے ہم کسی ایک کو اختیار کر لیں۔ ہم یوہوگ کی مجوزہ تعریف (ف گزشتہ 2-6) اختیار کر کے یہ کوشش کر چکے کہ اس تعریف کی مدد سے اس امر کی توضیح کریں کہ فلسفہ کا تعلق تعقل کی مباحث سے کیا ہے۔ علم الاسول ہونے کی حیثیت سے فلسفہ خاص علوم سے امتیاز رکھتا ہے۔ اس باب میں کہ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔ ان تصورات سے جو علوم میں مستعمل ہیں مگر ان کی توضیح علوم خاص میں نہیں ہوتی ہر علم میں احوال (شرائط) قوانین تو فی اسکانات حقائق وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن کسی فن (ممارست خاص) میں جامع بحث ان حدود کی اور ایسے ہی اور حدود کی نہیں کی جاتی خواہ اس کا بھی سبب کیوں نہ ہو کہ وہ مختلف شعبوں میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ہر شعبہ میں ان کے معانی جدا گانہ ہیں۔ ایک سائنس کی حیثیت سے فلسفہ اس عنوان میں پڑتا ہے یعنی وہ علوم جن کو ذہن انسانی نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ یہ متاز ہے اس قسم کے علوم سے بھی مثلاً فنون منامیات اور مذہب سے۔ فرق یہ ہے کہ فلسفہ کا مقصد داخلی ہے کہ عمومی صحت اس کے بیانات کی یقینی ہو۔ علم اور تحقیق سے فلسفی کو تعلق نہیں ہوتا۔

9۔ فلسفہ کی اس تعریف پر یہ بحث کی جاسکتی ہے۔

(2) یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ ہمیشہ شخصی مفہوم رکھتا ہے۔ یعنی یہ کام منفرد فکرافت کا ہے یہ خاص وجہ ہمارے تردد کی ہے کہ اس سائنس کو فلسفہ پر محمول کریں یا نہ کریں۔ ہم نہیں کہتے ہائو زیاسکسول کی طبیعات یا برٹلیس بالاسک کی کیمسٹری ریاضی یا فن کی تاریخ سیونگی یا داختر کے اصول قوانین۔ اگر ان علوم کے بیان میں کہیں کسی شخص کا نام آتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کوئی خاص دریافت اس شخص سے منسوب ہے یا کوئی خاص مفروضہ جو ابھی تک مسلمہ جمہور نہیں ہے کسی نام برآ درودہ شخص کی طرف منسوب ہے۔ فلسفہ بہت کچھ خاص اشخاص کا کام ہے اب تک بعض فلسفیانہ (ممارسات) مباحث میں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ شخصی رائے مقبول عام قوانین کو ایک مرکز مان کے اس کے گرد اگر درجہ اہم ہو گئی ہیں۔

(ب) سب علمی شعبوں کے اصول سے فلسفہ میں بحث نہیں کی جاتی جو فلسفہ کے نام سے مشہور ہیں۔ مثلاً علم الاخلاق میں ایسے واقعات اور قوانین تحقیق کئے جاتے ہیں۔ جن کا انسان کی اخلاقی زندگی سے تعلق ہے اور ہر ایسے کام میں جس پر اخلاقی حکم کیا جائے بعض شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔ جمالیات بھی اسی طرح ایک سائنس ہے جس میں جمالی مسرت کے واقعات اور قوانین سے بحث کرتے ہیں۔ ان دونوں ممارستوں سے جو عموماً فلسفہ سے منسوب ہیں بے تعصب

فلاہان کو ایک خاص علم کے سوا اور کیا کچھ کا اگر فلاسفہ کی وہ انوکھی تعریف جس کو لوگ نے مجھ پر کیا ہے تسلیم نہ کرے۔ تعریف یہ ہے: فلاسفہ ایسے تصورات کی تحقیق ہے جن سے ہماری روزانہ زندگی کے احکام اور مختلف علوم کے اصول پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں کبھی گو کہ یہ تعریف ظاہراً کسی ہی آزاد کیوں نہ ہو مگر فلسفہ کے پورے میدان پر حاوی نہیں ہے۔

پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ مرہبہ جمہور حد فلسفہ کی باعتبار جنس قریب اور فصل خاص کے اب بھی نہیں پیدا ہوئی۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلا کہ اگر فلسفہ کی آخری حدود ریاضت کرنے کی کوشش کی جائے تو بے جا نہیں ہے تاکہ فلسفہ کا اصل مقصد پورا ہو جائے ہم کتابوں میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ فلسفہ کسی خاص جذبہ یا شوق سے پیدا ہوا ہے وہ جذبہ یا شوق فلسفہ کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ الفلاطون حیرت کو فلسفہ کی اصل قرار دیتا ہے: اور ہربرٹ شک کو۔ لیکن تعجب یا احتیاج کسی چیز کے وجود کے بارے میں اور شک کسی بیان کی صحت یا عدم صحت پر پیدا ہے جذبہات ہیں جو ہر علمی شعبہ کی ترقی کی تہ میں ہیں اور ان کو خاص تعلق فلسفہ سے ہے۔ یہ مقولہ اس صورت سے زیادہ مناسب ہوگا جب کہ ایسی کوئی خصوصیت فلسفیانہ موضوع بحث میں پیدا ہو جس سے یہ جذبہ بے اثر نہ جائے۔ ہم کو اس سے انکار نہیں ہے کہ فلسفیانہ مباحث کے لئے ایک خاص صلاحیت یا ذکاوت کی ضرورت ہے یہ صلاحیت اور ذکاوت فلسفہ پر مقدم ہے۔

ماخذ

R. Hayn Philosophie in the Allgemeine Encyclopadie of Erch and Grucher Sec. 3 part 24 pp. 1-11, 1848.

آرٹیم فلاسوفی الفصل 3 جز 24 صفحات 1-11 1848ء۔

F. Ueberweg and M. Heinze Grundriss der Geschie der Philosophie 8th Ed, I, pp. 1-5, 1894 Trs. of the 4th Ed by G.S. Morris 1891.

طبع ہشتم اول صفحات 1-5 1894ء ترجمہ طبع چہارم مولفہ جی۔ اس۔ مارس 1891ء۔

W. Windelband, Geschichte der Philosophie pp. 1-6, 1892 Trs. by J.H. Tufts 1893.

فلسفہ کی تقسیم

1- فلسفہ کی تقسیم ضروری ہے کہ انہیں خطوط پر ہو جو تعریف نے سمجھا دیے ہیں۔ لہذا تعریف کے اختلاف (جس پر ہم نے پہلے بھی بحث کی ہے) کے مفہوم میں تقسیم کا اختلاف شامل ہے۔ فی الواقع ہر فلیسوف جس نے صاف جمل تعریف فلسفہ کی ہے اُس نے اپنے موضوع (فلسفہ) کی تقسیم کی بھی کوشش کی ہے۔ سب سے قدیم تقسیم فلسفہ کی جس کا ذکر کتابوں میں لکھا ہے وہ افلاطون کی تقسیم ہے۔ افلاطون نے طریقہ بحث میں نہ کہ صرف ناموں میں مسمارستوں کے مابین امتیاز کیا ہے۔ ایک اُن میں سے ذاتی للک (یعنی مناظرہ ہے۔ دوسرے طبعیات۔ تیسرے اخلاق ذاتی للک Dialectics میں امور عامہ اور مابعد الطبعیات داخل ہیں۔ یہ علم حقائق اشیاء کے مشل تھا تصورات کا ہے۔ طبعیات میں علم فطرت، فلسفہ طبعی اور نفسیات داخل ہے اور شاید اس مفہوم کو فقرہ "فطری علم" سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ علم اخلاق افلاطون کے نزدیک بھی اُس کا وہی میدان ہے جو ہمارے نزدیک ہے۔ یعنی وہ علم جو اخلاقی سیرت سے بحث کرتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفہ کے اجزاء کی یہ نو میں نقطہ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی نظام نہیں بنا تھیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ بعض نمایاں خصوصیتیں اُس علم کی بیان کر دی جائیں۔ لیکن چونکہ حکمائے روایتیں اور اہل تہذیب نے اس تعریف کو اختیار کر لیا اس لئے مابعد کے فلسفیانہ تعقل پر اس نے بہت اثر ڈالا اور یہ تعریف فلسفہ پر زمانہ وسطی تک غالب رہی۔

2- افلاطونی تقسیم کے اثر کی وجہ یہ ہے کہ ہم کو ارسطاطالیس سے کوئی مرحب نظام فلسفیانہ مسمارسات کا نہیں پہنچا۔ یہ سچ ہے کہ ارسطاطالیس نے حسب معمول فلسفہ کی تقسیم فطری، طبیعی اور

1- امور عامہ، علم مابعد الطبعیات کا وہ شعبہ ہے جس میں معانی عام سے بحث کی جائے۔ مثلاً وجود و عدم، حیرت و امکان، وحدت و تعدد، علت و معلول، نظم و خرد، حیرہ سے۔ اس کو اگرچہ کی میں آخلاقی (علم الجود) کہتے ہیں۔ دوسرا شعبہ مابعد الطبعیات کا تصور الہی Theology ہے یعنی علم الہیات جس میں ذات واجب تعالیٰ اور نفس مجرد اور عقل و حیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ 12۔

فی مثل "منع ہے مثال کی" افلاطون کے نزدیک جو اشیاء ہم کو محسوس ہوتی ہیں وہ اصل اشیاء نہیں ہیں بلکہ اصل کے عکس یعنی سائے ہیں اصل اشیاء کا نام مثل ہے۔ جو کہ عالم طبی میں موجود ہیں 12۔

شرعی میں مان لی ہے۔ اس پر مبنی جملہ کی قوت پر جس کے یہ معنی ہیں کہ تمام علم، عملی، شرعی یا نظری ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو ملائیس کی تعریف فلسفہ کی بہت تنگ ہے اور اسی کو وہ کام میں لایا ہے اور چونکہ اس کے نظام کی تقسیمات میں کوئی علامت ممارسات بشری نہیں معلوم ہوتی لہذا قیاس غالب ہے کہ فقط ذایہ نوے کا ترجمہ فلسفہ ہونا چاہئے۔ آگے بڑھ کے ایک مقام پر (ارسطو کی تصنیفات میں) فلاسوفیائے تصور دیکھائے، یعنی حکمت نظری، اس میں علوم ریاضی، طبیعیات اور حیوانی (الہیات) داخل ہیں۔ پس ہم اس کو تسلیم کرنے کے پابند ہو گئے کہ ارسطو ملائیس نے عملی فلسفہ کو فلسفہ کا ضمیمہ یا منضم مان لیا تھا۔ جو ہو مگر یہ خوب معلوم ہے کہ ارسطو ملائیس حدود (قریبات) کا متاخرین پر بہت کم اثر ہو سکتا تھا۔

فلسفہ جدید کے ابتدائی عہد میں ہم فلسفہ کی ایک جامع تقسیم سے دو چار ہوتے ہیں بانگل ہی نئے اصول پر۔ یہ نیکن کی تصنیف (1632) میں موجود ہے: الفاظ یہ ہیں شریف اور اعلیٰ درجہ کے علوم۔ نیکن نے تو اسے علیہ کی تقسیم سے ابتداء کی ہے اور اس نے پہلے پہل ایسا اصول بیان کیا ہے جو کبھی حمایت کا محتاج نہیں ہوا۔ وہ اصول یہ ہے کہ نفسیاتی تحقیق کل فلسفہ کی بلکہ سب علوم کی بنیاد ہونا چاہئے۔ تو اسے علیہ یہ ہیں نقطہ خیال اور فہم یا عقل۔ حفظ سے تاریخ۔ خیال سے شعراء اور عقل سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ فلسفہ کی تقسیم موضوع بحث کے اعتبار سے کی گئی ہے: یا فلسفہ کو متعلق ہے ذات باری تعالیٰ عز اسر سے یا فطرت سے یعنی کائنات سے یا انسان سے۔ پس فلسفہ کی تین قسمیں۔ ہو جاتی ہیں جن کے نام الہیات۔ فلسفہ طبیعی اور انحرود یا انجی (علم الانسان) ہیں۔ ہر قسم میں نیکن نے ایک اور فرق کیا ہے عملی اور نظری تحقیق کا اس طرح بتے سے اور موضوع بحث کی صحیح سوچ سے یہ تین ممارستیں یا مختلف علمی شعبے نکل آتے ہیں۔ اس جامع تقسیم کا اثر دور تک پہنچا اس کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ دی المبرٹ نے اپنی تصنیف "بحث مبادی" میں مشہور انسانیت کو پینڈیا (1751) میں اس کو اسی طرح برقرار رکھا اور کوئی تبدیلی نہیں کی۔

3۔ غیر مفید ہونا اس جدید اصول کا زیادہ تر فلسفہ کی اس تقسیم سے ثابت ہوتا ہے جس کو ہی ولف نے تجویز کیا تھا۔ اس تقسیم کی اصل بھی نفسیات میں ہے۔ ولف نے دو قوتوں میں اعتبار کیا ہے قوت اور ادراک اور قوت شبہی ان میں سے ایک علم سے متعلق ہے اور دوسری خواہش سے اور ان سے دو خاص قسمیں فلسفہ کی حاصل ہوتی ہیں۔ نظری مابعد الطبیعیات اور عملی۔ یہ تقسیم بھی موضوع بحث کی بنا پر چلتی ہے۔ فلسفہ نظری جس کو خدائے تعالیٰ سے متعلق ہے اور ذہن سے اور عالم سے اور اس طرح الہیات نفسیات اور علم الکائنات (کو زومولوجی) طبیعیات پیدا ہوتے ہیں۔

یہ خاص نظری (ممارسات) قانون کی پشت و پناہ ہیں۔ یعنی یہ وہ علم ہے جس کو ان سب کا مرکز کہنا چاہئے یعنی علم الوجود جس کو آئنسٹائن جی کہتے ہیں اس علم میں سب سے عام عقلی مفہوموں سے بحث کی جاتی ہے۔ کاٹلینور پاس یعنی مقولات۔ فلسفہ علمی کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ علم الاخلاق^۱ میں انسان کی خوبیوں سے باعتبار ایک فرد واحد کے بحث کرتے ہیں کہ انسان کو کیسا ہونا چاہئے اور کیا کرنا چاہئے۔ علم الاخلاق سے دوسرے مرتبہ پر علم تدبیر منزل ہے اس میں بھی انسان ہی کی فضیلتوں سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کس خاندان کا رکن ہے مثلاً ماں باپ کو اولاد سے اولاد کو ماں باپ سے کیا سلوک کرنا چاہئے یا خادم کو اپنے خدوم سے۔ اس کو انگریزی میں ڈومیسٹک اکانومی کہتے ہیں تیسرا اور سب سے بلند مرتبہ پر علم سیاست ہے اس میں بھی انسان ہی کے حقوق اور فرائض سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی شہر (پولس بمعنی شہر) یا کسی ملک کا رہنے والا ہے اس صورت میں بادشاہ کو رعایا سے اور رعایا کو بادشاہ سے یا ایک شہر یا ملک کے رہنے والوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے تاکہ ملک و ملت ترقی کرے اور جو خوبی اس کے لئے مقرر ہوئی ہے اور جہاں تک اس کی رسائی ممکن ہے وہ (لال) حاصل ہو سکے۔ علمی اور عملی فلسفہ کے حاصل کرنے کا آلہ یا علوم عقلی کی مصالح، منطوق کو قرار دیا ہے۔ ولف کے نزدیک منطوق خالص صوری ممارست ہے اس کو مواد علمی سے کوئی سراکار نہیں ہے۔ بلکہ اس انتظام کو دیکھ بھال کر اور ایک حد تک اس میں مداخلت کر کے وہ تقسیم اختیار کی جاتی ہے جس کی بنا اس اسلوب پر ہے جس کو فلسفہ کے مختلف شعبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ تعلیمی طریقہ استخراج جو ریاضیات میں عموماً استعمال ہوتا ہے۔ واقعات کیلئے عام اصول سے لئے گئے ہیں۔ اس طریقہ کو جملہ طریقوں پر ترجیح دی گئی ہے مگر استقراء جو جزئی واقعات سے چلتا ہے اس کی بھی ستاراش کی گئی ہے اور اسے سمجھا دیا ہے۔ ولف کے نزدیک عقلی اور تجربی میں تقابل ہے۔ عقلی الہیات کے ساتھ ساتھ تجربی الہیات ہے جس کو عام عقل انسانی عالم امکان کے واقعات سے اخذ کرتی ہے کہ کوئی امر تدبیر اور مصلحت سے خالی نہیں ہے (اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم بڑا حکیم اور دانایا ہے) اسی طرح نظری اور تجربی علم کائنات یعنی کوزمولوجی اور نظری اور تجربی انبیات

۱۔ علم الاخلاق کا موضوع ذات واحد ہے اور تدبیر منزل کا موضوع خاندان اور سیاست میں کوزمولوجی شہر یا ملک اور حقیقت اصل موضوع انسان ہے لہذا اس کے تعلقات کو استخراج کرتے گئے ہیں شعبہ اول یعنی علم الاخلاق میں فرد انسان کو اصل موضوع قرار دیا۔ نکست منزل کا موضوع بھی انسان ہی ہے مگر اس اعتبار سے کہ وہ ایک خاندان کا رکن ہے اور سیاست میں بھی اسی انسان موضوع ملک ہے باعتبار پولس یا شہر یا ملک کے ۱۲۔

یعنی سائنس کا لوجی پیدا ہوئے۔ عقل ابتداً اس تقادس سے بڑھا ہوا نہیں ہے جو فرق تو یہ ہے۔ اور توضیح میں ہوتا ہے۔ علمی مواد اسی طرح قائم رہتا ہے لیکن جو مسلک اختیار کئے گئے ہیں ان میں فرق ہے۔ اس تقسیم میں خاص علوم سے فلسفہ کی تفریق پوشیدہ ہے۔ دلف سے پہلے اس تفریق کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ ابتدا میں کوڈمولوجی یا علم الکائنات یا طبیعیات فطری علم کی پوری وسعت پر حاوی تھا۔ اس کے بعد فلاسفہ نے دو مختلف حدود سے کام لیا تاکہ فطری علم اور فطری فلسفہ کا فرق واضح ہو جائے۔

4- عہد جدید میں بہت ہی عمدہ تقسیم رنگ کی ہے۔ اس نے اس علم کو جس میں مطلقاً علم کے مرکز سے بحث ہوتی ہے علمی مواد کے انواع کی توضیحات سے علیحدہ کیا ہے۔ اول کوڈوفیسا مٹالوجی آف مائنڈ یعنی علم آف جازہ بن کہتا ہے۔ اس سے چھ منزلیں علوم کی تاریخی تشکیل میں پیدا ہو گئی ہیں۔ سب سے بالا علم مطلق کی بلند منزل ہے اس منزل تک رفتہ رفتہ رسائی ہوتی ہے۔ وہ اسلوب جس سے اس منزل تک رسائی ہوتی ہے منطقی اسلوب ہے نہ کہ نفسیاتی یہ طریقہ دایا لکک یعنی مناظرہ کا ہے جس کو رنگ نے کامل صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ مناظرہ کے الاپ کا اثر یہ ہے کہ اصلی منزلیں خود بخود دہائی منزلوں کی جگہ پر نہیں آ جاتیں بلکہ دہائی منازل میں جو کچھ عمدہ مواد ہے اس کو اعلیٰ منازل نے خود لے لیا ہے۔ چنانچہ سب سے اونچی منزل میں مطلق علم کی کل حقیقتیں جو ادنیٰ منازل میں موجود تھیں لے لی گئی ہیں۔ رنگ نے منطق کی یہ (حد) تعریف کی ہے کہ منطق وہ علم ہے جو بحث کرتا ہے علم مطلق کے مواد سے۔ رنگ نے علم مطلق کی تشکیل مناظرانہ طریقے سے کی ہے۔ اس نے اسی طریقے سے وجود محض کے کلی تصور تک رسائی کی۔ اسی سے رنگ نے وہ بے مثال (آئیڈیا) پیدا کیا جس میں جملہ تصورات بھرے ہوئے ہیں۔ منطق سے دو خاص فلسفیانہ مہارتیں پیدا ہوتی ہیں۔ فلسفہ فطرت فلسفہ ذہن۔

ہم بھی ترتیب تقسیمات کی دہشت کی تقسیم میں بھی پاتے ہیں اگر چند دہائیوں کے سطح نظر میں بڑا فرق ہے۔ دہشت کہتا ہے کہ ہم کو سب سے تمام علم کی تحقیق کرنا چاہئے۔ یہ تحقیق منصب ہے علیات یا علم اعظم (ایٹالوجی) کا۔ لیکن نائیا جم تحقیق کر سکتے ہیں اس تمام مواد کو اس ارتقا کے حوالے سے جو اصول علم میں موجود ہے یہ دوسری تحقیق و تکلف ہے نظریہ اصول کا۔ پھر اس سے ایک کلی نظریہ نکلتا ہے جو موسم ہے مابعد طبیعیات سے۔ پھر ایک نوعی نظریہ اصول کا ہے اس کے دو جز

1- تو یہ ہے مراد ہے عقلی رہائی طریقہ اور توضیح مراد ہے کسی عقلی مسئلہ کو انتہائی مہارت یا مناسب مائلیں دے کے ذہن نشین کر دینا۔

ہو جاتے ہیں: فلسفہ کائنات اور فلسفہ ذہن۔ درحقیقت یہ تقسیم رنگ کی تقسیم سے بہت مشابہ ہے اگرچہ اسلوب کا اختلاف اور فقرہ نظر یہ اصول کا محدود مفہیم دونوں طریقوں کے درمیان فرق کے لئے بہت کافی ہے۔

ہر برٹ کی تقسیم اس سے پہلے مذکور ہو چکی ہے ہم اس مقام پر فلسفہ کی جدید تقسیم سے جس کی کوشش اس زمانے میں کی گئی ہے بحث نہیں کر سکتے۔

5۔ ہم نے فلسفہ کی جو تعریف کی ہے یعنی علم الاصول اس سے یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ یہ علم کس اعتبار سے مختلف مدارستوں میں منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تقسیم در تقسیم ممکن ہو تو اصطلاح 'اصول' کی ایسی تعریف ہونی چاہئے جس سے تقسیم ممکن ہو سکے۔ وخت نے عمومی اور خصوصی نظریہ اصول کو مان لیا ہے عام عنوانی اصول میں وخت کا سلسلہ جس کو ابھی ہم نے بیان کیا عرض داخل ہے۔ فلسفہ کی کوئی منفرد تعریف ہونا چاہئے تاکہ بالترتیب تقسیم ہو سکے۔ اب تک جو تعریفیں مذکور ہوئی ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اولاً تو ہم کو چاہئے کہ فلسفہ ذہن کے تصور کو مستحکم کریں۔ اگر فلسفہ ذہن سے مراد ہے ذاتی علوم پر غور و فکر کرنا۔ فیلا لوجی علم فطرت اور علم جوہر و خمس علم اصول قانون تاریخ وغیرہ پس علم اخلاق اور جمالیات کے لئے کوئی جگہ نہیں نکلتی۔ حالانکہ یہ بیان کی نفسیات بنیادی مدارسات ذاتی علوم کی ہے تو وہ خاص مقام جو نفسیات نے نگلی فلسفہ میں لے لیا ہے وہ بمشکل جائز ہو سکتا ہے۔ فلسفہ کی تعریف جس پر لوگ متفق ہو سکیں۔ اور اس کے ساتھ ہی بالترتیب تقسیم بھی ممکن ہو اس کوشش کی کامیابی بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ اب ایک بات رہ گئی ہے کہ تاریخ پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدارستیں جو فلسفیانہ سمجھی جاتی تھیں اب ان کا یہ لقب مفقود ہو گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اصطلاح فلسفہ کے معانی میں وقتاً فوقتاً طرح طرح کا تغیر ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ولف نے تجربی نفسیات اور طبیعیات کو فلسفہ کے تحت میں بلا کسی قسم کے تردد کے داخل کر دیا۔ حالانکہ وخت نفسیات کو ایک جداگانہ علم خیال کرتا ہے اور اسی لئے اس نے نفسیات کو فلسفیانہ مدارسات کے دائرہ سے خارج کر دیا اور طبیعیات تو دونوں سے ایک جداگانہ علم بذات خود مستقل ماننا چاہتا ہے۔ دی کارٹس اپنے زمانہ تک طب اور میکانیات کو بھی فلسفہ کے اجزاء بھی سمجھتا رہا۔ اور نیوٹن اپنی مشہور تصنیف فطری فلسفہ مہادی ریاضیات کو کہتا تھا۔ اس کا ہر گز یہ قصد ہی نہ تھا کہ فلسفہ 'فطرت' فلسفہ کے موجودہ مفہوم سے تحریر کیا جائے۔ کومٹ (1798-1857) اور ہر برٹ اپنہر نے سوشیالوجی علم الاجتماع کو ایک جز فلسفہ کا مقرر کیا۔ اس نے اس طرح ایک رخنہ بند کر دیا جس کو کچن نے چھوڑ دیا تھا لیکن وہ زمانہ بہت دور نہیں ہے جبکہ یہ

علم بھی فلسفہ سے جدا ہو کے ایک جدا گانہ علم کے مرتبہ پر فائز ہو۔ اگر فلسفہ ایک نئی علم ہوتا اور اس کا موضوع مستقل اور متعین ہوتا تو یہ اختلاف آراء اس کے اجزاء اور اجزائے اجزاء کے باب میں بالکل سمجھ میں نہ آتا۔

6۔ موجودہ حال تعلیمات کے تنقید انقاد نے ہم کو اسی نتیجہ پر پہنچایا جو مضمونی تعریف کی بحث میں ہوا تھا۔ اصل مسئلہ اب تک ہمارے سامنے ہے اب ایک نازہ سبب اس کا پیدا ہو گیا ہے کہ ایک جدید تعریف فلسفہ کی وضع کی جائے ایسی تعریف جو اس کی ماہیت اور مواد کی کلی صحت کیلئے کافی ہے۔ فلسفہ کی مقبول تعلیمات کی تفصیلی جانچ کے لئے لازم ہے کہ ہم فلسفہ کی کوئی نہ کوئی تقسیم اختیار کر لیں۔ ان تعلیمات کو ہم آئندہ باب میں بیان کریں گے۔ اس ابتدائی مقصد سے ہم موضوع بحث کو عام اور خاص تعلیمات میں تقسیم کئے لیے ہیں اول یعنی عام کو ہمارے علم کے کل مولو سے تعلق ہے خواہ اس لئے کہ عام کو خاص پر مقدم ہے خواہ اس لئے کہ وہ تکمیل کے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے یا اس کی مکمل توفیق ہو چکی ہے۔ توفیق ملنے تکمیل کے بعض مہینوں میں ہو چکی ہے۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ علوم جو خاص فلسفیانہ تعلیمات کے تحت مذکورہ ہوئے ان کو کسی تعریف کے اعتبار سے ایک مذکور ہوئی ہے فلسفہ کے عام مضموم کے نام سے مناسب ہے یا نہیں ہے۔ اس سوال کے جواب میں ہم اس مقام پر کچھ نہیں کہیں گے۔ ہمارا خاص مقصد تقسیم سے یہ ہے کہ ایک رشتہ ارتباط باقیہ آجائے جس پر ہم اپنی بحث کو جاری کریں ان علوم کے بارے میں جو اس وقت فلسفیانہ سمجھے جاتے ہیں تاکہ منطق کی غرض پوری ہو۔ ہم فلسفہ کے کسی مضموم کے پابند نہیں ہوں گے جو سن حیث المجموع فلسفہ کا مضموم مان لیا گیا ہو۔ فلسفہ کی عام تعلیمات میں ہم مابعد الطبیعات منطق اور علم معقولات عامہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور خاص میں فلسفہ فطرت و نفسیات و اخلاق اور فلسفہ قانون اور جمالیات و فلسفہ مذہب اور فلسفہ تاریخ داخل ہیں۔ علم معاشرت کو فلسفہ تاریخ میں شامل کرتے ہیں۔

مآخذ

Wundt Ueber die Eintheilung der Wissenschaften in Philostudien pp. 1-H
(ان فلاسٹروس میں مجموعہ صفحات 1-1889) (1889)

Spencer A. classification of sciences in Essays Vol. II p. 74

(آپچہ انٹریکٹورم ص 74)

باب دوم

فلسفیانہ تعلیمات

(الف)۔ عام فلسفیانہ تعلیمات۔ مابعد الطبیعات

یہ نام یعنی مابعد الطبیعات بالکل اٹھاتی ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریرات کے مدون کرنے میں علم طبیعیات اور فلسفہ فطرت کی کتابوں کو پہلے رکھا اور پھر اسی حکیم کی تمام تحقیقات کو جگہ دی اور انہوں نے وظائف دیکھا یعنی اُسے الطبیعات سے تاحر و کیا فیذا لازم ہوا کہ اس کلی تحقیقات کو واسطیاً وظائف دیکھا کہیں یعنی مابعد الطبیعات۔ ابتدائی ترتیب جو شخص وقت کے تقدم کے لحاظ سے تھی۔ اُسے بعد میں منطق کے اعتبار سے بھی صحیح اور درست سمجھے۔ حتیٰ کہ شمار ہوں صدی کے فلاسفہ بھی لفظ مابعد یعنی مابعد کے دو ہرے معنوں پر بحث کرتے رہے۔ ارسطاطالیس مابعد الطبیعات میں وجود کے عام تعلیمات پر بحث کی گئی اور یہ کوشش کی کہ کل عالم یا کائنات کا کوئی نظریہ پیدا کریں۔ (یعنی عالم کس طرح موجود ہوا اور وہ قدیم ہے یا حادث ہے اس کا کوئی بنانے والا ہے یا خود بخود موجود ہے)۔ مابعد الطبیعات کا نام تو جنگ ارسطاطالیس کے مدونین کا ایجاد کیا ہوا ہے لیکن یہ علم حقد میں اور متاخرین ابھی یہ میں موجود تھا۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ارسطاطالیس نے اس علم کو ایجاد کیا ہے اور اسی کی تصانیف میں ایک نام سے تاحر و ہوا ہے۔ مجملہ فلاسفہ جنہوں نے علم مابعد الطبیعات سے بحث کی ہے خود افلاطون ہے۔ لہذا ایا للکک! مناظرہ جوافلاطون کی تصانیف میں موجود ہے۔ وہ مطالب داخل ہیں جن پر ارسطاطالیس کے مابعد الطبیعات میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں مدرسین مہد وسطی کے ساتھ منسوب ہو کے یہ علم بدنام ہو گیا۔ مناظرہ زمانہ وسطی

۔ عام تعلیمات سے مراد ہیں وہ معانی کلیہ جو تمام موجودات کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً قدم و حد و ثقلیت اور بندیت طبع اور معلولیت وغیرہ ۱۲۔

۱۔ اسی نام سے اہل اسلام نے فلسفہ مذہب کو علم کلام سے موسوم کیا۔ علم کلام کے بنیادی اصول عقلی ہیں۔ بعد اثبات توحید و رسالت و نبی الہام سے اکثر مسائل کو ضبوط کیا ہے۔ ۱۲۔

کے مدارس کی باقاعدہ نصاب تعلیم میں شامل تھا مگر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ یہ فضول سوچاگوں اور لاعلمی حاصل بحث مباحث کی مشق کا ذریعہ ہے۔ لیکن ہلبر ماخر (1768-1834) نے پھر اس اصطلاح کو از سر نو زندہ کر کے اس میں مابعد الطبیعیات اور امور عامہ کے مباحث کو داخل کیا اور پھر گل نے چند روز تو جہ سے ناظرانہ اسلوب کو روح تازہ بخش اور بھی اسی زمانے کے قریب ای ڈیوہرنگ (E. Dühring) نے اپنے چہرہ سال کو جس میں مکان اور زمان اور طبیعت اور لامتناہی پر بحث کی گئی ہے۔ طبیعتی مناظرہ سے موسوم کیا (1865)۔

فلسفہ کی وہ تعریف جو ہم نے اختیار کی ہے یعنی علم الاصول ہم مابعد الطبیعیات کو سب سے عام اور کلی اصول کا علم سمجھیں گے۔ اس علم کو تعلق ہو گا ایسے تصورات سے جیسے وجود و حدوث امکان بالطبیعیات (فلسفہ الاسراریت) ضرورت یا وجوب وغیرہ۔ بعض فلاسفہ نے ولف کی پیروی کر کے ان مطالب کو ایک خاص علم کا موضوع قرار دیا جو مابعد الطبیعیات کا ایک شعبہ ہے یعنی آنالوجی، علم الوجود۔ مثلاً لوٹز کے نزدیک مابعد الطبیعیات (طب ثانی 1884ء ترجمہ انگریزی 1887) علم الوجود، علم الکائنات اور نفسیات اور علم الوجود کا یہ منصب ہے کہ وہ وجود کے عام تعینات کا فیصلہ کرے۔ ایک اور اعتبار سے مابعد الطبیعیات میں حقیقت سے بحث کی جاتی ہے جس کا متقابل فیاض یعنی شہود یا ظہور محض ہے۔ جس سے خاص خاص علموں میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کو اس مسئلہ کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ موجود بالذات یعنی موجود مطلق اس عالم شہودا شہاء کے عالم کے ماوراء ہے۔

ڈی کارٹیس اور اسپنوزہ (1632-1677) لائبنٹز (1646-1716) اور ہرمٹ شاپنہار (1788-1860) اور ای دن ہارماں کی کتابوں میں یہ مفہوم مابعد الطبیعیات کا موجود ہے اگرچہ اس علم کے امکان کے وجود و جوہ ان میں سے ہر فلسفی نے فرداً فرداً بیان کئے ہیں ان میں واضح اختلافات ہیں۔ مابعد الطبیعیات نظریہ کائنات کی صورت پیدا کرتا ہے یہ ایسا علم ہے جس میں خاص علوم کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور ایک حد تک ان کی صحیح ہو جاتی ہے۔ اور یہی مفہوم مابعد الطبیعیات کا ہے جس میں اس کے ایک منفرد علم ہونے کی اصل بلکہ اور تمام فلسفہ کی بنیاد اسی مفہوم پر قائم ہے۔ کیونکہ وہ جس کو محاورہ عام میں نظریہ کائنات کہتے ہیں وہ صرف عقل کا کام نہیں ہے نہ عقلی تحلیل اور ترکیب سے ایسے علمی معلومات کے جن پر مسائل علمی موقوف ہیں بلکہ نظریہ زیر بحث کو ذہن کے وجدان اور ارادے نے بھی پیدا کیا ہے جن معلومات تک ذہن بعض حاجتوں اور ضرورتوں سے رسائی کرتا ہے۔ یہ نظریہ چاہئے کہ نہ صرف عقل کے مطلوبات کو بلکہ ارادے کے

مطلوبات کو بھی انسانی حیات کی غرض کو کلی مراد سے پورا کرے۔ جب فلاسفہ فلسفہ کے مختلف مذاہب میں تفریق کرتے ہیں اصطلاحات واحدیت اور امتیازیت اور مادیت اور روحانیت میں مابعد الطبیعی متقابل کیا جاتا ہے۔

کانٹ جس نے یہ کوشش کی کہ مابعد الطبیعیہ ایک علمی شعبہ کی حیثیت سے اپنی ہستی ہی سے محروم ہو جائے۔ اس امر کا مقرر ہوا کہ وہ انسانی عقل کی ایک ایسی ضرورت سے بحث کرتا ہے جس کو دبا دینا دشوار ہے وہ ایک لمحہ بھی اس کا قائل نہیں ہوا کہ اس کی بخاری نے مابعد الطبیعیہ کی تمام کوشش کو ناممکن کر دیا۔

3- کانٹ کی مابعد الطبیعیہ کی تنقید کے نتیجہ میں یہ ثابت ہو گیا کہ مابعد الطبیعیہ میں یہ مقدم ہے کہ پہلے یہ تحقیق کر لیا جائے کہ انسان کی علمی قوت کی حدیں کیا ہیں (کہاں تک ہماری عقل کی رسائی ہو سکتی ہے اور اس سے آگے نہیں جاسکتی)۔ اسی سبب سے کانٹ تنقیدی فلسفہ کا (نماہندہ) سرعہ ہے۔ ولف نے فلسفہ نظری کو تین مینوں یا شعبوں میں تقسیم کیا ہے اور ان میں فرق کیا ہے وہ تین شعبے یہ ہیں۔ نفسیات عقلی، علم الکائنات اور الہیات، کانٹ نے برہانی طریقہ سے ان مابعد الطبیعی رسالوں کی خامی کو نکال کر دیا ہے اس کا یہ انتقاد جواب ہے۔ اس کی تقریر اس طرح سے چلتی ہے۔

1- عقلی نفسیات کا نتیجہ یعنی یہ اصول کہ ذہن انسانی ایک لافانی جوہر ہے۔ اس کی بنیاد غلط استدلال پر بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ اس میں شامل ہے وہ جہت جو میں (ضمیر واحد حکم) سے لی گئی ہے منطقی موضوع میں ہے اور اس کی جوہریت مان لی گئی ہے۔

2- گوزمولوجی علم الکائنات بعض بیانات مکان اور زمان اور طبیعت کے بارے میں ہیں اور یہ سب صفتیں کائنات کی ہیں اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی صحت یکجہ مسلم ہے۔ اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کیونکہ ٹھیک اس کے مقابل کے دعوے بھی اسی طرح قابل یقین استدلال سے

موزل یعنی واحدیت ایک گروہ فلاسف اس کا قائل ہے کہ عالم میں سوائے ایک ذات یا عنصر کے اور کچھ نہیں ہے یہی لوگ مذہب وحدت و تہذیب یعنی ہمدوست کے ماننے والے ہیں ان کے مقابل وہ حکماء ہیں جو دنیا کی اصل دو حضروں سے لیتے ہیں ان کا مذہب دو ایزم یعنی امتیاز ہے یہ لوگ تنگی کا قائل ہیں اور کولور بدی کا خالق ایزم کو قرار دیتے ہیں۔ طہر یلزم یعنی مادیت یہ وہ مذہب ہے جس میں ہر شے کی اصل حقیقت مادہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے مقابل روحانیت ہے جو روح کو عالم کی حقیقت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مادہ بھی روح کا ایک طور ہے۔ 12 م۔

ثابت کئے جاسکتے ہیں یعنی علم الکائنات کے مسائل کے تفتیش بھی پایہ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں۔ مکان اور زمان کا امتناعی اور لامتناہی ہونا دونوں مساوی صحت کے ساتھ ثابت ہو چاہئے۔

3- ہذا خاکث نے ذات باری کے جو معمولی ثبوت عقلی الہیات میں دیئے جاتے تھے۔ خواہ وہ ثبوت علم الوجود سے ہوں خواہ علم الکائنات سے خواہ طبعی الہیات سے اُن سب کو اپنے انتقاد سے باطل ٹھہرا دیا اور پھر اس امر کے ثبوت میں کامیاب ہوا کہ جو اسلوب ثبوت کے کام میں لائے گئے ہیں وہ علمی طریقہ سے ناکافی ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ ہم ایک وجود کامل اور اعلیٰ کے تصور سے اس کی ہستی نہیں ثابت کر سکتے۔ ہم فطرت کی ترتیب سے جو عالم میں پائی جاتی ہے علت غائی کو ثابت نہیں کر سکتے اور ہم آثار طبعی سے جس میں مقصدیت پائی جاتی ہے (یعنی جس میں ہر واقعہ مصلحت اور تدبیر سے خالی نہیں نظر آتا یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ عالم عقل کا کام ہے مابعد الطبعی تصورات جن کا ان مباحث سے تعلق ہے کائنات سب سے عمدہ تصور یعنی اصل نازلہ کا مانع ہوا۔ وہ اس تصور کو فی الحقیقت نہیں تسلیم کرتا بلکہ اس کے نزدیک یہ فرضی تصور ہے علمی مباحث کی نظم و ترتیب کے لئے اس سے یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو سکتا کہ اس کو مستقل ہستی اور نفس الامری حقیقت حاصل ہے یعنی وہ درحقیقت موجود ہے۔ یعنی وہ ایک اعلیٰ وجہ کا اصول ہے جس کو فطرت کی تحقیقات میں محض اثبات مطالب کی ضرورت ہے فرض کر لیا ہے۔ مثلاً یہ مناسب ہو کہ تقریر کی ابتدا کے لئے عالم کے لامتناہی ہونے کو تسلیم کر لیں تو یہ تصور اصل عالم کے مرتبہ پر رکھا جائے گا نہ کہ اس کا تفتیش تصور یعنی عالم کا متعلق ہونا۔ لیکن اس کے اختیار کرنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ ناظر مجبور ہے کہ لامتناہی عالم کو اپنے عام نظریہ عالم میں شامل کر لے۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ صرف فرض کر لینے سے مفروض کی ہستی پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ بہر طور جب کائنات مسئلہ رد و جبر کی بحث پر آتا ہے اور ارادے کی آزادی یا تقدیر کا مسئلہ چڑ جاتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہم کو کسی سلسلہ واقعات کی ایسی ابتدا جس کی کوئی علت نہ ہو اس کا تسلیم کرنا ہوگی۔ بشرطیکہ یہ اسود خیر آثار کے باہر تجویز کئے جائیں۔ آثار سے مراد ہے ہمارے علمی معروضات یا وہ جن کا تجربہ ممکن ہے۔ آگے چل کے ایسی بنیاد پر کائنات نے علم اخلاق کی مابعد الطبیعیات کو مدون کیا جس میں ارادے کی آزادی کو تسلیم کرنا چاہا۔

4- کائنات کے بعد کے فلسفہ کا مہم مابعد الطبعی مباحث سے مالا مال ہے جس کی نظیر دوسرے کسی مہم میں نہیں مل سکتی۔ ہم کو تصور نہیں فیکشنی ہیڈنگ اور ٹوگل کی تصنیفات میں جتنے مابعد الطبعی مباحث کم ملتے ہیں کائنات کے اجراع اہل حقیقت ہر برت اور شاپہار میں موجود ہیں۔ کیونکہ اہل حقیقت نے ایک سرگئی کوشش اشیاء کی نفس الامری حقیقت دریافت کرنے کے لئے کی

ہے تاکہ نفس الامری خواص پر اطلاع ہو۔ کائنات کے نزدیک شے بذات خود عالم شہود و آثار کے ماوراء ہے۔ لیکن کائنات نے ظن انسانی کے حدود کے اعتقاد میں صاف صاف کہہ دیا کہ عالم حقیقت یعنی اشیاء باطنیہ تک علمی تحقیقات کی رسائی غیر ممکن ہے۔ عقلی شیلنگ اور ویگل ابتداء یہ چاہتے تھے کہ کائنات کے فلسفہ کی تدوین ہو جائے۔ سی ایل این ہولڈ (1758-1833) نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اُن کی تلاش کا یہ منشا تھا کہ ایک اصل عام دریافت ہو جائے جس پر کل علمی قوت کی صحت متوقف ہو۔ اس کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ اعلیٰ اصل تصوریت کی دریافت ہوئی جس کے ذریعہ سے وحدت خالص عقل کے اعتقاد میں شامل ہوئی۔ یہ خالص عقل کی نقادانہ کائنات کا نظری فلسفہ ہے۔ فکلی نے ایک قدم آگے بڑھایا اُس نے یہ کوشش کی کہ تجزیہ خالص عقل کی اور اس کے ساتھ ہی تجزیہ عملی عقل کی اصول آخری تک دریافت ہو۔ عملی عقل سے علم اخلاق مراد لیا گیا تھا۔ تصور ذات کا کائنات کے مقصد کیلئے بہت مناسب ثابت ہوا کائنات کے نزدیک یہ تصور عقلی مقدمہ علم کا ہے یعنی فلسفہ نظری کا اسی پر متوقف ہے۔ اور ارادہ کی تعریف فلسفہ عملی میں یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک شے بذات خود ہے یعنی اُس کی حقیقت الامری ہے جو ماوراء اُن پہنچ در پہنچ آثار کے ہے جن سے انسان کی فطرت بنی ہوئی ہے۔ پس تصور ذات انا کا کائنات کے فلسفہ کا کل سرسبد ہے خواہ فلسفہ نظری ہو خواہ عملی۔ اس خصوصیت میں دونوں یکساں ہیں۔ شیلنگ (1775-1854) اور ویگل دونوں کے پیش نظر یہی انجام تھا۔ یہ دونوں تجزیہ کے بالاتر مرتبہ تک گئے۔ شیلنگ نے مطلق عینیت (یا ہوہیت) کو داخل کیا اُس کے نزدیک وہ سب سے اعلیٰ اصول جملہ فلسفیانہ علم کے لئے ہے۔ ویگل نے اسی کے مطابق مطلق وجود یا صرف مطلق کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا مختصر بیان تاریخی مذکورہ صدر سے واضح ہے کہ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک مابعد الطبیعت ایک ثانوی نتیجہ تھا نہ کہ اصل مقصد فلسفیانہ تحقیق کا۔ بلا شک ویگل نے فکر اور وجود عقل اور حقیقت کے کلید دوہرا گانہ میدان مانے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خاص مابعد الطبیعت کو اس اعتبار سے کہ وہ وجودی فطرت اشیاء کی ساختیں ہے۔ خارج کر دیا۔ اس زمانہ کار بھان یہ ہے کہ مابعد فرین ویگل کے فلسفہ کو محققانہ مابعد الطبیعت کو فلسفہ کے پایہ اعتبار سے گر جانے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ یہ الزام تاریخ سے غیر منصفانہ قرار پاتا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ویگل نے جو کام کیا ہے اس میں زمانہ ماضی کی علمی تحقیقات کی روح موجود ہے ان کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اشیاء کو جس طرح وہ درحقیقت موجود ہیں استخراجی طریقہ سے اُس کی توجیہ اور توضیح کی جائے۔ اس کی نیت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ جس طریقہ سے اس نے اپنی نیت کے موافق کام کیا اس پر اعتراض ممکن ہے۔

5۔ انگلستان میں مابعد الطبیعت کو کبھی قیام و ثبات نصیب نہیں ہوا انگریزی بالکل تجربی فلسفہ ہے۔ انگریز محققین کو کبھی سرسری طور سے بھی یہ خیال نہیں آیا کہ طبیعی فلسفہ اور انسانیات کو اخلاق کے ساتھ ختم کیا جائے اور اس طرح ان مسائل تک رسائی کی جائے جو یورپ کے براعظم کے حصہ میں مابعد الطبیعت کے موضوع بحث کے لئے مخصوص ہیں انگریز فلسفہ کا مطالعہ اس طور سے کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی خاص علم ہے یا کم از کم وہ خاص (خصوصاً طبیعی) علوم کی ترقی کے لئے کارآمد ہے۔ چند مستثنیات۔ برکلی (1685-1753) اور بعض اسکات لینڈ کے حکماء۔ تاہم عام کے ثبوت کے لئے کام آتے ہیں۔ مابعد الطبیعت کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے اس کی ہر برکت اپنر نے تفصیلی طور سے حمایت کی ہے اور اس بحث سے جو مذہب طے ہوا وہ لا اوریت کے نام سے مشہور ہوا۔ اپنر بھی وجود مطلق کو تسلیم کرتا ہے جو کائنات کی شے جس خود سے مطابقت رکھتا ہے جس طرح کائنات نے شے بالذات کو عالم شہود کے مادہ تجویز کیا ہے اسی طرح اپنر بھی وجود مطلق عالم شہود کے مادہ تسلیم کرتا ہے۔ اپنر کے نزدیک کل اضافات پر مشتمل ہے اس لئے وجود مطلق کو اس نے بطور کسی تعریف کے چھوڑ دیا۔ اس حد تک کہ اپنر نے وجود مطلق کی صفات سلبی کا بھی ذکر نہیں کیا۔ جس سے کسی نہ کسی حد تک اس کی مابعدیت کا علم حاصل ہوتا۔ اس طبقہ کے محققین اکثر اثباتیہن کے نام سے مشہور ہیں۔ اثباتیت سے ابتداء وہ فلسفہ مراد لی جاتی تھی جس کی تصریح کو میٹ اپنی کتاب کورس دی فلاسوفی (1830-1841) میں کی تھی۔ فلسفہ کے اس خیال سے خاص علوم کے مدون مجموعہ کے سوا اور کوئی مراد نہیں ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ کے نام کا استعمال زیادہ تر وسیع معنی میں ہوتا ہے اور آج کل بھی ایسے فلاسفہ کی کمی نہیں ہے جن کو اثباتیہن کہنا مناسب ہوگا۔ خصوصیت اثباتی مسلک کی یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعت کو نیکیت رد کرتے ہیں اور فلسفہ کو کلی علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور محض تجربہ ہی کو ماخذ علم سمجھتے ہیں اور صرف اسی کا معروض علم ہونا مانتے ہیں۔ لفظ کے اس معنی کے اعتبار سے ڈیوڈ ہیوم (1711-1776) اثباتی تھا۔ اسی لاس جس کی کتاب تصورات اور اثباتیت پر (3 جلدیں 1879-1884) ایک انتقاد اور تاریخی بیان اس فرق کا ہے جو فلسفیانہ خیالات کے دو بڑے شعبوں میں واقع ہے اس مصنف نے مذہب اثباتیت کی طلوع فجر کا زمانہ گزشتہ عہد قدیم یعنی ہروداٹس کے زمانے سے لیا ہے۔ اور متاخرین اجراع کائنات جو ہمارے زمانے میں موجود ہیں جن کے خاص نمائندے ایف اے لنچ (1875) ایچھ کوہن پی میسرپ کے لامونز وغیرہم ہیں جو کائنات کی انتقادی تعلیم پر اصرار کرتے ہیں انہوں نے مابعد الطبیعت کے بارے میں وہ انداز اختیار کیا ہے جس کی قرعہ جی مشابہت اثباتیت سے

نمایاں ہے۔

۴۔ ہم ابن مختلف اور متضاد رایوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم مابعد الطبیعات کے میدان کے حدود کو نہ دکھادیں۔ اگر ہم مابعد الطبیعت سے اس نظریہ کو سمجھتے ہیں جو ایسے عام تصورات کے متعلق ہے جو تصورات تجربی اساس کی تحقیق اور تعین کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں اور یہی اکثر کی رائے ہے تو اس رائے پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور اس کو علمی تحقیق قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ ایسی جستجو کیلئے امکانی تجربے کے حدود میں رہے گی یہ خود کائنات کے کسی منظر تک نہیں لے جاتی۔ ہم کو یقین ہے کہ ایسی مابعد الطبیعت اگلیوں کوئی یا علم الاعظم (معتولات عامہ) سے موسوم کرنا بہت ہی مناسب ہوگا۔ اور اس کو ہم آئندہ مفصل بیان کرینگے یہ تجربی اساس (یا معطیات) ۱ کی تحقیق اور ان کی تعین ہے جو سائنس کے خاص مسائل سے ہے لہذا ہم اس کو مابعد الطبیعت سے خارج کئے دیتے ہیں۔

پس مابعد الطبیعت کے لئے کچھ باقی نہیں رہتا الا کائنات کے نظریہ کی کامل تلاش اور اس کے مواد کے فراہمی۔ رہا یہ امر کہ یہ جستجو ہم کو امکانی تجربے کی حدود سے باہر لے جائے گی اس کے ثبوت کی کوئی حاجت نہیں ہے جو رہنے ہمارے علوم میں پڑے ہوئے ہیں وہ بالکل آشکارا ہیں۔ صرف مابعد الطبیعت کے اسی دوسرے مفہوم کے خلاف تنقید ولا اوریت اثباتیت سے کوئی درست جہت لائی جا سکتی ہے۔ مگر اس مقام پر بھی ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ ان کے حلے کیلئے جائز ہوتے ہیں یا یہ کہ ایسے اعتراضات کائنات کے فلسفہ سے موافقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر مابعد الطبیعت سے یقیناً نزاع کیا جا سکتا ہے اور اس کو ہزیمت دی جا سکتی ہے تو اسی کے حدود کے اندر صرف اسی صورت میں جبکہ مابعد الطبیعت کلی علمی صحت کا احوال کرے۔ مابعد الطبیعت ایک ضروری احتیاج عقل انسانی کو پوری کرنے کے لئے ہے یہ اپنے مقام پر ہمیشہ قائم رہے گی جب کائنات کے نظریہ کی ضرورت ہوگی مابعد الطبیعت ہی سے کام لیا جائے گا نہ سب ایک دوسرا۔ بلکہ یہی صرف دوسرا عالم ہے جو اسی قسم کی ضرورتوں کا تکمیل ہوتا ہے۔ اگرچہ اس سے ایک جامع نظردہ کی اور عالم کے باب میں نہیں مہیا ہو سکتی۔ وہ مقاصد جن سے مذہب کی پیدائش ہوتی ہے وہ بالکل علمی ہیں اس کا منصب یہ ہے کہ اخلاقی اعمال اور جدوجہد کے لئے ہمت افزائی کرتا رہے اور اخلاق کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم رکھے۔ مگر وہ خیالات جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہے وہ طبعاً علمی ترقی کے ذریعہ

۱۔ معطیات جمع معطیہ وہ تصدیق جو بطور اصول مخصوص کسی علم کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مان لگتی ہو اس پر دلیل

اثر رہتے ہیں۔ لہذا یہ خواہش پیدا ہوتی ہے۔ کہ علمی قوانین اور مذہبی اعتقادات کے عناصر میں جو غیر فانی ہیں ان میں موافقت اور مصالحت ہوتی رہے۔ اس مصالحت کی تفصیلیں وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جو اصول موضوعہ علوم میں ایک وقت قائم کئے جاتے ہیں وہ دوسری اوقات میں بدل جایا کرتے ہیں۔ لیکن یہ مصالحت ہمیشہ مابعد الطبیعت کے سپرد ہوا کرتی ہے۔ پس ہماری رائے میں مابعد الطبیعت نظریہ کائنات ہے جس کا کچھ حصہ عملی مقاصد پر مبنی ہے اور کچھ حصہ علمی تحقیقات کی درستی کی خواہش پر تاکہ اس کے سوا میں کوئی ناموافقیت نہ رہے۔ وہ پھر جو خاص علوم سے دستیاب ہوتے ہیں علمی تحقیقات کی کسی خاص منزل میں اس سے ایک ہفتہ وسیع عمارت کھڑی کی جاتی ہے وہ پھر بطور سامان عمارت کے کام میں لائے جاتے ہیں اس عمارت میں ہر پھر اپنے خاص اور مناسب مقام پر نصب کیا جاتا ہے۔ اور ثانیاً اس علم میں ایسے عملی حقائق سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ جن سے ہر نظریہ کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کائنات کے مبادی کا تعین ہوتا ہے۔ پس مابعد الطبیعت بظاہر علم (سائنس) ہے اس معنی سے کہ علمی معلومات ہی مابعد الطبیعی تحقیقات کی بنیاد شامل ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعت علمی کمال کے رتبہ پر کبھی فائز نہیں ہو سکتا کہ (مثل اور علوم کے اس کی تدوین ہو سکے اور اس میں کلیہ صحیح قضا یا ترسیب وار پائے جائیں۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے۔ کہ علمی معلومات متواتر ترقی کرتی رہتی ہیں۔ اس لئے ایسے قضا یا فراہم نہیں ہو سکتے جو واقعات کی بنیاد پر باہم دگر دست و گریباں ہوں اور ہم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ مزید تحقیقات سے جو قضا یا باطل ہو گئے ہوں ان کی تکمیل ایسے مفروضات سے جن کی صحت غالباً ثابت ہو عمل میں آئے۔

7۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عموماً نظریہ کائنات کی ضرورت کے محسوس ہونے کے کیا وجوہ ہیں اور کون سے حالات اس کے متقاضی ہوتے ہیں کہ ایسا نظریہ کسی نہ کسی طرح پیدا کیا جائے۔ اس عام خواہش کی تسکین کے لئے خواہ کوئی طریقہ اختیار کیا گیا ہو مگر ہم کو ابتدائی حال میں چار وجوہات

۱۔ واقعات کی تحقیق سے علوم میں جو قضا یا آج ترتیب دے جاتے کل ان قضا یا سے بعض غلط ہو جاتے ہیں اس لئے پہلے جو عظیم علم کی ہو چکی ہے وہ بدل جایا کرتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت کی تکمیل غیر ممکن ہے لازم۔

- ۱۔ ناظر کتاب کو چاہئے کہ اس فصل کے مضمون کو دفٹ کی اصلی مہارت سے مقابلہ کرے (جو سسٹم دار فلسفہ سونی 1889ء) میں درج ہے دفٹ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ مابعد الطبیعت کا تجربہ کا حدود سے تجاوز کرنا جائز ہو جائے دفٹ کی یہ کوشش اس عمل در آمد کے مثابہ ہے جو خاص علوم کے حدود کے اندر ہوا کرتی ہے 12۔

نظر آتی ہیں۔ 1- سیاسی اور قانونی تعلقات میں بعض شکوک کا واقع ہوتا۔ 2- معاشرت کے حالات میں شکوک اور واقعات سے کشلی کا ہوتا۔ 3- طبیعی طریقے عمل کی صحت میں شکوک کا واقع ہونا اور انسان کے مقاصد کیلئے جو ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں اُن کا یقینی نہ ہونا۔ 4- اپنی باطنی حالات کا اتنا کافی تجربہ اور اپنے اوپر قابو رکھنے کے لئے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان کا معلوم نہ ہونا یعنی جب کبھی ظاہری اور باطنی عالم جن میں ہر فرد انسان کو زندگی بسر کرتا ہے اس کی کشلی کے لئے کافی نہیں ہوتے اور اکثر چیزوں کو جیسا وہ چاہتا ہے ویسی نہیں ہوتیں تو ایک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس حیات سے زیادہ کامل اور عمدہ حیات حاصل ہو اور ایسی کامل زندگی کی تصویر عالم کائنات کے جذبہ نظریہ کی مدد سے خوبی سمجھنی جا سکتی ہے۔

اور بھی بعض اثرات میں جو علم مابعد الطبیعیات کے پیدا ہونے اور اختیار کئے جانے کے باعث ہوتے ہیں۔ گاہ دیگر گاہ مابعد الطبیعی روح کسی ہستی پر حاوی ہو جایا کرتی ہے جن میں پہلے سے بعض وجود جن کا اوپر ذکر ہوا یا اسی قسم کے اور وجود اپنا اثر پھیلا چکے ہوتے ہیں یہ امور مابعد الطبیعیات کے اثر کو اور بھی پختہ کر دیتے ہیں۔ ولف نے لاکسٹو کے نظریہ کائنات کی ترتیب اور تدوین کی اور وہ ایسے زمانے میں جرمن قوم کے سامنے آئی جب کہ قوم عقلی اور دہدانی حیات کے اخذ اور قبول کرنے کیلئے آمادہ تھا۔ یہی زمانہ بہت ہی مناسب تھا۔ فطریات کے مختلف صیغوں پر اس کا اثر پڑا۔ ولف کا حقیقت کا تصور محض انتہائی اور مجمل اور پریشان تھا قیاس چاہتا ہے کہ ایسا تصور علم کی ترقی کا مانع ہونہ کہ معین ہو یا اس پر علم کی بنا قائم کی جائے۔ اور اسی کے مطابق پڑتی ہے وہ عقلی قدر و قیمت جو مصنف موصوف نے معنوی علم کے لئے (بشرطیکہ شرح اور مصرع ہو) شہرانی اور عقل اور کچھ کو قابل قدر مانا ہے اس کی تحقیق معنوی فن سے ہوئی مدرسانہ آداب روزمرہ میں اور نزاکت اور مناعت کو یکین ترجیح دینا۔ اسی سے یہ امر قابل استغراب نہیں ہے کہ مددین عہد وسطی کا مقام اُس کے فلسفی مسائل نے لے لیا۔ کارٹیس کا مذہب یونانور سٹیوں میں پھیلا اور مشہروں سے بطور وعظ کے سنا گیا اور ان سے وہ اصول نکلے جن پر بچوں کے لئے کتابیں لکھی گئیں۔ اور علوم (الہیات اصول قانون اور طب) بھی چھپے نہ رہے ان کی تحقیق اور مباحث ولف کے طریقے پر درست کئے گئے ولف نے جو حقائق دریافت کئے تھے اُن کی اشاعت کے لئے انجمنیں قائم ہوئیں حتی کہ مہارت آدائی پر بھی اس کا اثر پڑا گویا کہ یہ ایک ورزش نازک خیالی کی ذہن کی جوت کے لئے تھی جس کی تعلیم دی جا سکتی تھی اور وہ حاصل کیا جاتا تھا۔ مقابلہ کرداس جمہوریہ شریک کا فلسفیانہ نظریہ کائنات کے ساتھ ہمارے زمانے کی روح میں۔ حقیقت کے علم سے کسی تصریح کا ہونا ذخائر علمی کا مال

اور وسیع ہونا مادی ترقیاں اور معاشرتی خوشحالی کے معیار کا بلند ہو جانا!

۸۔ تعمیر انگار نے بے شک ہمارے زمانے کے بعد الطبیعت پر اپنے آثار کو محرم اور منقش کر دیا ہے۔ آہستہ آہستہ مگر یقیناً وہ تعلق جو درمیان عقلی اور حقیقت کے ہے بدل رہا ہے بالکل کائنات عقل کو حقیقت پر ترجیح دیتا رہا اگرچہ اس نے یہ مان لیا تھا کہ انسانی علم کی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ حقیقت سے ابتدا کی جائے۔ لیکن دنگل نے یہ تعلیم دی کہ تم کو اس امر پر نظر رکھنا چاہئے کہ حقیقت اور عقل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ یعنی حقیقت اور دونوں نظریہ کا نکات میں ہم ملے ہونا چاہتے ہیں۔ لو نیز اس سے بھی آگے بڑھ گیا اس نے صاف صاف کہہ دیا کہ حقیقت زیادہ بالا مال ہے پر نسبت ہمارے عقل کے اور پانا شروع ٹ نے معروض تصور جو براہ راست ہمارے تجربے کا نتیجہ ہو اس کو اپنے مدد سے علم اعظم (علم الادراک) کی بنیاد ہی نہیں ٹھہرایا بلکہ غرض و غایت

۱۔ انہیں فی المادی برائی انہیں نے سے بعضی علم نوکس یعنی بحث سے مشتق ہے اس مرکب لفظ کا صحیح ترجمہ بحث علم یا علمیات سے سوسم ہے۔ یاد علم یا شعبہ علمی ہے جس میں علم کے مرکز مابیت اور حدود سے بحث کی جاتی ہے۔ حدود سے مراد ہے انسانی علم کی انتہا اور ان کی کیاں تک رسا ہے اور کیاں نارسا۔ کون سے مطالب کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور وہ کون سے مفہوم ہیں جہاں تک پہنچنے سے انسان کی عقل قاصر ہے۔

اس علم کی یہ تعریف جو مشہور عام ہے وہ یہ ہے کہ یہ شعبہ علمی اس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو حقیقت اور علم میں ہے۔ علمیات و مذہبی کی ابتدا ان شکوک اور دوام سے ہوتی جو ہمارے طریق علمی علم اور علمی نتائج کے معتبر اور صحیح ہونے پر کئے گئے تھے۔ پلٹن کا قول ہے کہ بحث علم ثانوی چیز ہمارے عقل کا ہے۔ فلسفہ کی ابتدا بعد الطبیعات سے ہوتی ہے عالم کی صورت اور مادہ کا سوال پیدا ہو جاتا کہ مسئلہ فلسفہ کے اول مسائل سے ہیں ای قبیل سے ہے نفس کا تعلق بدن سے نفس کی مابیت ہے یہ جملہ مسائل فلسفہ کے نو مسائل سے ہیں۔ ان جملہ امور پر غرض دگر کرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ علم کی مابیت کیا ہے اور وہ ممکن ہے یا غیر ممکن۔

مسائل علمی میں متعدد اختلافات پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے یہ خیال کرنا کچھ بچہ نہیں ہے کہ آیا انسان کے لئے علم کا حاصل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ علمیات کی ترقی اور تکمیل اس طرح ہوتی کہ بعد الطبیعی مسائل کو انتہائی نظر سے دیکھا اور اس پر بحث شروع کر دیا گیا۔ قدیم زمانے میں سوفسطائی اس علم کے سوجد قرار دے چا سکتے ہیں۔ بحث علم میں جو سوالات ہوتے ہیں ان کی واقعی ابتدا سوفسطائیوں سے ہے۔ انہوں نے فلسفیانہ مطالب کی تفصیل مختلفین کے انداز پر کی ان کے نزدیک واقعیت اور صحت کا کوئی معیار ہی موجود نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطو مابین نے اس مسئلہ پر فلسفیانہ نظریہ کیا آیا واقعی کوئی معیار حقیقت کا موجود ہے یا نہیں اور سوفسطائیوں کی تردید کہ علم کی بنیاد حقیقت پر قائم کی۔ افلاطون اور ارسطو مابین کی کتابوں میں نہ بحثیں موجود ہیں۔ کتاب میٹھیس (۴م کتاب افلاطون بحث عقلی پر) میں یہ بحث چھیڑی گئی ہے کہ سو علم کیا ہے اور نظام علمی کی فکر قائم ہوا۔ یہاں دو فرقے پیدا ہو گئے ایک تو وہ جو صرف اس کو سر کر علم قرار دیتے ہیں دوسرا وہ فرقہ ہے جو عقل کو جس

مابعد الطبعی تحقیقات کی اشیاء کی کہ حقیقت کو قرار دیا۔ بلاشبہ اس نے اس بات کے کہنے میں تاثر نہیں کیا کہ عقلی تصنیں بعض حسیات کا یا حقیقت کے اجزاء کا مقومہ کا جن کا بیان خاص علوم میں ہے (اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ علم طبیعیات اور (نفسیات) علم انفس ہی پر موقوف ہے وہ مصنوعی فرق ایسے قسموں پر پہنچاتا ہے۔ جو محض تصوری ہیں نہ حقیقی۔ اس مقام پر اس نے محض اور حقیقت کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : حاکم جانتا ہے اور جس نے محض خصوصیات کو طبی تحقیق کے لئے ناقص بلکہ بعض صورتوں میں گمراہ کن تصور کیا۔ یہ بحث اہل احساس اور اہل حقیقت سے تعلق رکھتی ہے۔ جن کا دوسرا نام اہل تجربہ ہے اہل احساس اور وہ لوگ جو ہمارے احساس ایک عالم کو تجربہ کرتے تھے یعنی اہل حقیقت۔ لیکن ایسے سوالات اہل علموں اور ارسطاطالیس نے مابعد الطبعی مسائل کے ضمن میں درج کئے ہیں بلکہ خاص مطلق تحقیقات کے ضمن میں۔ بحث علم کے مسائل ایک مستقل علم کے انداز پر متفکین کے مسئلوں کے جواب میں مذکور ہوتے ہیں۔ متفکین نے حقیقت کے وجود اور اس کے علم دونوں میں شبہات پیدا کئے ہیں۔ پس لازم ہوا کہ معیار حقیقت متعین ہو اس خدمت کو اٹھانے اور تحقیق و ابداع الہی قورس نے اپنے اسے لیا۔ یہ کوشش اس مقصد سے نکل میں آئی کہ ایک نظریہ علم قرار پائے جو کہ علم مابعد الطبیعت کے مقصد سے کے طور سے کارآمد ہو۔ مسئلہ طبعیت (جس کو متاخرین اقدمیہ نے تحلیل کو پہنچایا ہے) لوگ بھی متفکین سمجھے طریقات کا یہ نتیجہ ان کی کوششوں سے پیدا ہوا۔

ہمارے مقصد کے قریب طریقات کے بارے میں لوگ کا اور سالہ نکھا گیا ہے جو خود بقول مصنف ان مشکلات کے حل کرنے کے لئے نکھا گیا ہے جو مابعد الطبعی مسائل کی بحث میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موقع پر لوگ نے نکھا ہے کہ ہم نے طبی مباحث میں غلط راست اختیار کیا ہے۔ ہم کو لازم تھا کہ سب سے پہلے ہم اپنی قابلیت کو جانیں اور یہ دیکھیں کہ ہم کن اشیاء کے سمجھنے کی طاقت رکھتے ہیں (مکتوب ناظرین کے نام)۔ اختتامی باب میں لوگ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ طریقات کو طے کر کے ایک نظریہ اختیار کرنا چاہئے تاکہ وہ مقصد ہو مابعد الطبعی تحقیقات کا۔ لوگ کا بیان ہے کہ انہی یہ مقصد طے نہ ہوا تھا کہ مجھے یہ شبہ ہوا کہ ہم نے حقیقی کی ابتدا وہاں سے کی ہے جہاں سے نہ جانیے تھی۔ انسان اپنی حقیقت میں اپنی استعداد سے آگے چلے جاتے ہیں اور لوگوں کی کھاتے ہیں اور جھگڑتے پھرتے ہیں اور کوئی مضبوطی میں علمی عمارت کے اٹھانے کے لئے نہیں ملتی۔ جلد کوئی وجہ نہیں کہ اختلاف آراء پیدا ہوتے ہیں۔ سوائے سوائے تعلیم اور تلامذہ بحث واقع ہوا اسی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ طے نہیں ہوتا اور بحثیں بڑھتے جاتے انجام کار کامل مشکلات پہنچتے ہو جاتی ہے اگر ہم اپنی استعداد کا اندازہ کر لیں تو خود مقصد سے آگے قدم ہی نہ اٹھاتے اور وہ یہاں محدود ہوتا جاتا جس میں ہم محض آرائی کر سکتے ہیں اور شکوک اور جہالت کی ظلمات سے محفوظ رہتے ہیں۔ مصنف

۱۔ ممکن وہ قریب یقینی غامضی کے ہوا کہ چہ غلطی یقینی کے سرے پر نہ ہو۔ شک وہ ہے جہاں سلب و ايجاب دونوں کا پلہ برابر ہوا ہے۔ اب نہیں ہے دونوں سے ہم کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے وہ ہم اہل مقصد اہل علم کے شک کے قریب۔ ۱۲ م

قیمت کو بالکل پلٹ دیا ہے۔ اور جو تبدیلی کی گنج مساوات (یا موازات) اس طرح قائم ہوئی ہے کہ جمہور کے انداز سے وہ قدر و قیمت جو ایک کو حاصل تھی اس کو پلٹ کے دوسرے کو دے دیا ہے اور دوسرے کی قدر و قیمت پہلے کو۔

مابعد الطبعی ادبیات کے تفصیلی بیان سے یہ مراد ہے کہ ہر عہد کے فلسفیانہ تفکرات کو تفصیل سے بیان کیا جائے۔ ہم یہاں صرف دو مختصر سالوں کا ذکر کریں گے جو مختلف نظروں سے تحریر ہوئے ہیں اور اس لئے وہ مابعد الطبعی توضیحات کی کلی صحت کے سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کے ذاتی لرنر کی کتاب Grundzuge der Metaphysik (1885) ہے دوسری پی زیوسن کی تحریر لکسنٹی ڈر متافزک طبعی (1890) ہے۔ جس کا ترجمہ (1894) میں ہوا ہے وہ مصنف جس کا ذکر اولاً کیا گیا لوئز کا اجار کرتا تھا اور دوسرا شاپیار کا تابع تھا۔

ف۔ اچیں فی مولوچی۔ علم اعظم بحث معقولات عامہ یا بحث علم اس اصطلاح کے وسیع تر معنی نظریہ یا مسئلہ علم کے ہیں یعنی وہ علم جس میں علم کے مادی اور صوری اصول سے بحث کرتے ہیں۔ تنگ تر مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک مہارست یعنی علمی شے ہے جس کو تعلق ہے مادی اصول علیہ سے لفظ منطق بھی اکثر وسیع معنی میں مستعمل ہوا ہے جس میں کلی ساخت علمی داخل ہے اور تنگ تر مفہوم محدود ہے صوری اصول علمی پر ہم دونوں اصطلاحوں کو ان کے محدود معنی میں استعمال کریں گے منطق اور علم اعظم یعنی بحث علم دو علموں سے ایک کو دوسرے کا ختم سمجھیں گے ان میں سے ایک عام مواد علمی سے بحث کرتا ہے اور دوسرا علم عام صور علیہ سے۔ دونوں کو ملا کے وہ علم پیدا ہو جاتا ہے جس کو علم اعظم یا بحث (فلسفی کی اصطلاح میں ویس خاصیت سلیر ملا خطہ ہوف 2.6)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :

۔ جن اجزاء سے کسی چیز کی حقیقت پیدا ہو وہ اجزاء مقوم اس چیز کے کہے جاتے ہیں مثلاً انھیں چوہا سرنی وغیرہ اجزاء مقوم نباتات کے ہیں۔ 12

۔ موقوفہ علم سے مراد وہاں واقعات مثلاً عالم خفیر ہے یہ ایک مادی قضیہ ہے یعنی ایک واقعہ کو بیان کرتا ہے اور اگر کہیں کہ اب ہے یہ صوری قضیہ ہوا کی جگہ ہم کسی تصور کو رکھ سکتے ہیں اور ب کی جگہ کسی دوسرے تصور کو منطق کی اصطلاح میں ہوا موضوع اور ب محمول ہے پس اب ہے ایک منطقی قضیہ کی صورت کا بیان ہے اس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک علمی صورت ہے اور قضیہ عالم خفیر ہے مادی قضیہ ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ 12 م

اگلے زمانے میں بحث علم کوئی جداگانہ علم نہ تھا۔ افلاطون نے بحث علمی کی تحقیقات کو ڈایا لکتک یعنی علم مناظرہ میں داخل کیا تھا (ف 3۔ باب اول ملاحظہ ہو) اور ہم اس بحث کو ارسطو طالیس کی کتاب مابعد الطبیعت میں بھی پاتے ہیں (ف 4۔ باب اول دیکھو) لیکن کوئی خط فاصلہ درمیان علم اعلم اور مابعد الطبیعات یا منطق کی بحثوں کے نہیں ہے۔ علم اعلم کے مسائل قدیم فلسفہ میں وہ ہیں جن میں حقیقت اور علم کی کلی صحت سے بحث کی جاتی ہے۔ (علم کی کلی صحت سے مراد وہی نظریات جو مقابل منظومات کے ہیں) قدیم فلسفہ میں ان مسائل کا نہیں سراغ نہیں ملتا جو جدید فلسفہ میں اس شد و حد کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ تعلق جو درمیان موضوعی اور معروضی اجزاء طلبہ کے ہے۔ معروض یعنی خارجی اشیاء اور موضوع یعنی وہ ذات جو ان کا علم رکھتی ہے علم اور اک میں ان کا دخل علم انسانی کے حدود کی تحقیق اور خالص تجربے کی ماہیت کا تعین ہے جدید فلسفہ میں ان امور کا بار بار ذکر آتا ہے۔

2۔ انگریز فلسفی جان لوک درحقیقت موجود علم اعلم اپنی لونی کا ہے۔ اس فیلسوف نے بحث علم کو ایک مستقل علم بنادیا۔ اس کی اعلیٰ درجہ کی کتاب ابن رے کن سرنگ ہو یمن انڈر اسٹینڈنگ (رسالہ انسانی عقل کے بیان میں) جو 1690 میں شائع ہوئی۔ یہ پہلی ترتیب وار تحقیق تھی جس میں علم کی ابتدا اس کا نتیجی ہونا اور اس کی ماہیت اور اس کی حدود کا بیان ہے۔ لوک نے اس بحث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کو تجربہ ہوا کہ مابعد الطبیعت فلسفہ اخلاق اور مذہب کے معاملات میں اتفاق رائے ہرگز نہیں ہو سکتا لوک کے نزدیک علم کا محدود خارجی اور داخلی اور اک میں ہے یعنی احساس اور تامل (خوش و غم یا فکر) اور تصورات کی جامع تقسیم جو احساس اور فکر سے حاصل ہوئی ہو لوک نے ایک محدود تعداد و ابتدائی اجزائی دریافت کی اور یہ اجزاء متحدہ تعلقات اور ترجیحات سے ہمارے کامل علم کو پیدا کرتے ہیں۔ وہ فرق جو اولیٰ اور ثانوی صفات میں طبیعی اجسام (جس کو گلیلی نے صاف صاف بیان کیا تھا اور گلیلی نے فیزکس میں سے اخذ کیا تھا) کے ہے ان میں سے بعض صفات اشیاء کے مستقل اور ضروری سمجھے جاتے ہیں اور بعض حقیر اور سرلیج الزوال اور ان کا وجود خود ہماری ترکیب آئی یعنی مضبوطی پر موقوف ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسئلہ موضوعیت

1۔ موضوعی سے متعلقہ امور یعنی خارجی سے مراد ہے۔ 12 م

2۔ جامع تقسیم سے فلسفہ میں ایسی تقسیم مراد ہے کہ قسموں کا مجموعہ تقسیم کے مساوی ہو و ہر قسم جداگانہ طریقہ

رکھتی ہو۔ 12 م

3۔ یعنی جو صفات اجسام میں پائے جاتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کی انہیں اجسام میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے احساس نے ان کو پیدا کیا یا ایجاد کیا ہے۔ 12 م

صفات حواس رنگ سحر سے وغیرہ۔ لوگ نے یہ فرق پیدا کر کے بحث علمی میں اندرونی یعنی دہنی اور بیرونی یعنی خارجی کا تضاد پیدا کر دیا۔

3- یہ بہم میں آ سکتا ہے کہ یہ پہلی کوشش بحث علمی کو ایک مستقل علم بنانے کی تھی یا صرفیکہ بائیں بھی اس سے پیشتر ایک کتاب لکھ چکا تھا جس نے اس مقصد کی طرف ذہنوں کو متوجہ کر دیا تھا۔ وہ کما حقہ کا سیلاب نہ ہوئی۔ لوگ نے مثل اور فلاسفہ کے جنہوں نے اس مہم میں بحث علم پر توجہ کی تھی یہ عجیب غلطی کی کہ نفسیاتی سطح نظر کو لوگ بھی مثل مان کے طبیعی اور اصلی سمجھا اور علم میں ہر معروضہ جزم و اثر کی معرفت کی بنیاد کو شخص نفسی آحتیاج پر قائم کیا مگر اس کی انتہا تک پہنچنے والی تعلیمات انسانی علم کے مواد کی اس کی منطقی معقولات (جو پر واضح و اضافت وغیرہ) جو اسطلاح لیس کے معقولات عشر سے جنہیں امین و کیف و غایت وغیرہ کی بحث ہے زیادہ سادگی رکھتے ہیں اور ان سے ترتیب معروضات علمی کی بہتر ہو سکتی ہے اور پھر اس کی بحث علمی مدارج کے مرحلہ یقین پر فائز ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس تمام تحقیقات نے علم کی دائمی خدمت کی۔ اس کی تصنیف نے فلسفہ پر بڑا اثر کیا یہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ لائبنز نے اپنی کتاب نو دیوایز سرلی انہی منٹ زیوین (جس کی اشاعت لوگ کی وفات کی وجہ سے ملتوی ہو گئی اور پھر وہ مصنف کے انتقال کے بعد 1765 میں شائع ہوئی) پر لوگ کے نظریات کی واقعی تنقید ہے۔ لائبنز نے اس مسئلے پر خاص توجہ کی ہے جو لوگ نے پیدا آئی تصورات پر کیا ہے جس پر لوگ نے اپنی کتاب کے پہلے مقالہ کو مختصر کیا ہے۔ لوگ نے ایک قدیم متوال کو بلور اصول موضوعہ کے اختیار کیا ہے۔ اس متوالے کا مفہوم یہ ہے کوئی چیز عقل میں نہیں ہے جو پہلے حس میں نہ تھی لائبنز نے اس پر یہ بڑا عدا ہے کہ مگر عقل خود جس میں داخل نہیں ہے۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ سوائے انگلستان کے کل براعظم یورپ کے اس مہم کے فلسفہ میں کبھی صحت علم کی ذہن کے پیدا آئی عطیہ پر موقوف مانی گئی ہے۔ جس کی وہی جو دت کے وجود کا یقین کم کو سمیرت سے حاصل ہوتا ہے اور وہی جو دت کے مقابلہ میں تجربی تعلیمات امرکائی قدر و قیمت رکھتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود ممکن ہے نہ کہ قطعی اور یقینی (یہ مرتبہ صرف عقلیات کو حاصل ہے) (دیکھو صفحہ 4-7)

- نفسی آحتیاج مقابل نفسی زبان کے ہے معقولی علوم میں تعلیمات سے کام نہیں چلتا برعکس۔ علمی برائی اور قطعی

ہوتا چاہئے۔ 12 م

- بعض حکما کا یہ کہہنا ہے کہ انسان کو محض تصورات و نظریات کی جانب سے مطالعہ کرنے میں جن کی بنیاد معروضات میں نہیں بنان کو بچہ ذاتی تصورات پہنچتے ہیں۔ 12 م

4۔ یہ تصور کائنات کے خیال پر حاوی تھا جس نے لوگ کے بعد بحث علم کے علم بنانے میں سب سے زیادہ کام کیا۔ علمی بنیاد اس بحث کی قائم کی ڈیوڈ ہیوم کی تنقیدی بحثوں کا اس پر کافی اثر تھا اسی کی تحریک سے وہ کھلی یا معلما نامعنا کے خواب غفلت سے چونک پڑا کائنات نے اس بحث کی توجہ پر رسالے تحریر کئے اس واقعہ میں اس کے نزدیک تازہ کاری کی گنجائش ہی نہ تھی جس طرح کلیتہاً صحیح تحقیقی علم ریاضیات کا اور علم طبیعیات کے اس شعبہ کا ہے جس کی بنیاد ریاضیات پر مشتمل ہے اسی صورت کے اور اصول بھی موجود ہیں۔ اس تحقیقات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ عقلی اصول یا اولیات محسوسات کے علم میں اور معقولات میں موجود ہیں۔ مکان اور زمان کل اور اک کی صورتیں ہیں جو ذہن میں دو ایت کے طور پر سمیٹا ہیں اور ان صورتوں سے صحیح علم العدد اور علم الزمان ممکن ہے۔ اسی طرح مادہ عقلی (جو کائنات کے تجویز کئے ہوئے ہیں) جو ابتدا سے ہماری عقل کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ ان معقولات سے ہم میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ ہم علم طبیعی کے بنیادی قضایا کو مادہ تغیر اور یکساں تعلق آثار فطرت کے باب میں ضروری تضاد بلوں میں بیان کر سکیں۔ پس یہ اولیات (جو خود کائنات کی تفصیلات میں پیدا ہونے والی صفات کا اندازہ رکھتی ہے) اگرچہ متاخرین اتباع کائنات کے جو جدید کائناتی کہے جاتے ہیں انہوں نے زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا ہے۔ اور ان اولیات کو علم کا مقدمہ قرار دیا ہے مگر ایسا مقدمہ جو تجربہ سے بے نیاز ہے۔ یہ اولیات ضرورت اور یکسانی جس کو اصطلاحاً (اصحاب کہنے ہیں کی اصل ہے لیکن اولیات کے عناصر بذات خود ہم کو علم نہیں دے سکتے محض اولیات سے علوم کا پیدا ہونا محال ہے) وہ اسی صورت میں مفید ہو سکتے ہیں جبکہ تجربے سے مواد لیا جائے۔ لہذا ان کو تجربہ کے مادہ استعمال کرنا یعنی اس چیز میں جو مادہ طبیعت ہے، کچھ مفید نہیں ہے (دیکھو صفحہ 43) وہ تصانیف جس میں کائنات نے بحث علم کے متعلق اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ وہ کتابیں کرٹیک در زمین ورنٹ (1781) اور پروگنومنا زو ایمر جیون کٹشجن اینٹافزک (1783) ہیں۔

5۔ کائنات کے بعد ہی جو لوگ ہوئے ان کی تحریرات میں بحث علم کے مختلف نام لئے گئے ہیں ہم نے عقلی کی اصطلاح Wissenschaftslehre علم اعظم افس اول دیکھو)۔ اس تعلیم کی توجہ میں فکر مقررہ مابعد الطبیعی نتائج پر پہنچتا ہے اس اصول کے متعلق جو نظم عالم کی ہے میں ہے اور بحث علم سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ ہیڈلنگ کے فلسفہ کے بارے میں بھی یہی قول

ضرورت سے سراہے متعلق بہت ضرورت جو ان تین جہوں سے ہے جن کو عقلی قضایا میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا ان اطلاقی ضرورت اس بحث کو متعلق قضایا سے سوجہ میں دیکھو۔ 12

درست ہے جس کو وہ فلسفہ میںیت کہتا ہے۔ یہی مقولہ نیکل کی منطوق اور ہر برٹ کی مابعد الطبیعات اور شاپینار کے انعام فلسفہ میں بھی اصل اصول ہے۔ لیکن ان میں سے کسی مصنف نے بھی بحث علم کے حدود کی تصحیح نہیں کی۔ اس صدی کے چھٹے عشرہ (یعنی ۱۸۱۱ء برس کے بعد) جرمن کے فلاسفہ میں۔ یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ بحث علم کے صحیح اصول سے فلسفہ کی بنیاد عمومی پیدا ہو سکتی ہے اور خاص علوم کی تحقیقات کے استدلال کا قائل اعتماد معیار نیکل سکتا ہے۔ مادیت کا مابعد الطبیعی مسئلہ کا مادہ ہی اصل تمام چیزوں کی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶) اس موقع پر کانٹ کے فلسفہ کی جانب رجوع ہوا جو اعتقاد مذکورہ بالا کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا نیکل کا بحثی فلسفہ تجربی تعلیم کے نیچے دب کے ریزہ ریزہ ہو گیا اور یہ احتیاطی حدید فلسفہ اور فلسفیانہ علم آہستہ آہستہ اپنے کھوئے ہوئے مرتبہ کو بحال کرنے لگا۔ آج ہر فلسفی سے سب سے پہلے یہ چاہا جاتا ہے کہ وہ بحث علم سے کتنا اعتقاد لگاؤ ہو اور یہ رجحان بہت ہی قوی ہو گیا کہ یہ درحقیقت فلسفہ کے مساوی ہے۔ اس حد تک کم از کم جس حد تک فلسفہ علمی اہمیت کا دعویٰ ہو بحث علم نے فلسفہ کی حد سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بڑے بڑے لوگوں نے مثل ہلوزنک، بارغ وغیرہم کے بحث علم کے ان مسائل کے جواب دینے کی کوشش کی جو ان کے خاص علوم کی بنیاد پر ہیں۔ چنانچہ پروفیسر مذہب کی الہیات میں خصوصاً Ritschl فرقیہ یا اعتقاد رکھتا ہے بلکہ کانٹ یا نولز کے بحث علم پر مبنی ہے۔

۱۰۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمی کا مرتبہ اتنا ہی بلند ہے جتنا کہ ذکر ہوا ہے۔ لیکن اس علم کے موضوع بحث کے بارے میں تہود آراء کو دیکھتے ہوئے ہم کو اس کی ضرورت ہوئی کہ ہم حتی الامکان اس کے جز کو محدود کر دیں اور اس کو بخوبی تحقیق کر لیں کہ اس علم کے استعمال کا کیا عمل و موقع ہونا چاہئے۔ اگر لفظ علم سے علم کی تحصیل یا جاننا مراد لیتے ہیں یعنی عمل یا وہ طریقے جو علم تک پہنچاتے ہیں تو یقیناً بحث علم ایک شعبہ علم انضس کا ہو جائے گا۔ کیونکہ ان فعلیتوں (کوششوں) میں ضمنی نفسی افعال کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ ہاں ہم اکثر سنا کرتے ہیں نفسیات علم ہے۔ جس کے موضوعی مادہ میں وہ شعوری طریقے ہیں جو اکساب علم میں شامل ہیں۔ احساس اور اک حفظ اور خیال توجہ اور تعقل یا فکر وغیرہ قدیم علم نفس میں اصطلاح قوت معرفت اسی مفہوم سے داخل تھی۔ جس میں عقلی و ادنیٰ قوائے علیہ کا امتیاز کیا گیا تھا طرح نظر جس سے ان سب طریقوں پر نظر کی جاتی ہے وہ مقصد ہے جو ان قوتوں سے پورا ہوتا یا جس کے پورا کرنے کے قابل یہ قوتیں سمجھی جاتی ہیں ان نفسی افعال کی ماہیت کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہے جو علم تک پہنچاتا ہے جس نے پہنچایا اور پہنچا سکتا ہے؟ مقصدی نظر جو قدیم علم نفس کی خصوصیت ہے وہ علم کی

نفیسات کو ایک عملی علم ظہریاتی ہے۔ بحث علم کی اگر یہ تعریف کی جائے تو وہ ایک شعبہ عملی علم نفس کا ظہر ہے گا۔ ہم بھی رجحان بعض عہد جدید کے ناموں میں پاتے ہیں جو نفسی طریقہ عمل کے لئے تجویز ہوئے ہیں یہ فقرے ”ذہن کا احساس“ ”مزاحمت کا احساس حرکت کا احساس اُن بیدار صفات حسیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جن سے ایک ذہنی ساکن یا متحرک شے کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

7۔ اگر بحث علم (علمیات) علم نفس کے ایک شعبے کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تو (1) یہ اُن تمام تعلیمات کا جن کا کوئی مخصوص موضوع ہو مقدم نہ ہو سکتا۔ بلکہ علم نفس خود اس پر مقدم ہوتا (2) نیز اس تعریف کی بنا پر یہ بھی من جملہ دوسرے خاص علم کے ایک علم ہوتا۔ کیونکہ تجربی علم نفس جو اس کی بنیاد ہے ایک خاص علم ہونی چکا ہے (دیکھو (8،9) (3) اس کو کوئی تعلق اُن اہم سوالات سے نہ ہوتا جیسے صحت اور انسانی علم کی حدود کیونکہ عملی علم نفس سے امکانی علم کی وسعت اور اس کی قدر و قیمت کے متعین کرنے میں کچھ مدد نہ مل سکتی۔ (4) بلکہ خزانہ وجود سے اس علم میں یہ قابلیت نہ پیدا ہوتی کہ یہ ایسے مشکل مسائل جیسے اختیار مابین موضوع و ممرض یا علیت کا مسئلہ یا تدریجی تحلیل وغیرہ کے مسئلہ کی تحقیق حقیقت کی جہت سے اپنے ذمہ لیتا۔ جو کچھ اس علم سے ہو سکتا ہو صرف اس قدر ہوتا کہ یہ علمی تحقیق یا اکتساب علم کا راستہ دکھا دیتا خاص اھتمام کے ذہن میں کلیتہ اور عموم کے ثبوت سے یہ عاری ہوتا پھر نہ یہ علمی مرتبہ پر فلسفہ کے قائل ہوتا اور نہ عمومی فلسفیانہ تعلیمات میں اس کو دخل ہوتا۔ پس بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمیات (بحث علم) کو یا اعتبار ایک فن خاص نظر یہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔

دوسرے معنی جو ہم اس اصطلاح کو دہلا کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم اس کو اکتساب علم کا حاصل تصور کریں اور علم کا مرتبہ بخشش جس میں خود علم سے بحیثیت مکتوب ہونے کے بحث ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ خطرہ باقی رہے گا کہ منطوق سے اور بعض مخصوص علوم سے یہ بھر جائے گا اور غلط بحث واضح ہوگا ہم منطق کا فرق معقولات عامہ یا بحث علم سے اس طرح کر سکتے ہیں کہ منطق کا تعلق محض صور علیہ سے رہیں یعنی وہ اصول جو صورت علمی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ مادہ سے۔ مواد علمی سے ہر ایک کو ایک خاص علم کا موضوع تصور کریں اب صرف علمیات (بحث علم) باقی رہا اس کو تعلق رہے گا کلیات مواد سے۔ اس تعلیم یعنی بحث علم میں ایسے تصورات سے بحث ہوگی جو جامعیت اور وسعت کے ساتھ مختلف علوم مخصوصہ میں کارآمد ہوتے ہیں اور اسی جہت سے وہ علوم منطق کے مقدمات ہو گئے ہیں اور یہ جامع اور وسیع تصورات کسی خاص علم کے موضوع بحث نہیں ہیں اور نہ کسی خاص علم کے حدود میں اُن سے بحث ہو سکتی ہے۔

8- علمیات باعتبار ایک علم کے مخصوص واقعات سے بحث نہیں کرتا اور نہ ان تصورات سے جو زیادہ کلیت رکھتے ہیں اور ان کی بحث ایسے علم کی محدود تحقیقات سے متعلق ہے بلکہ علمیات (محتضرات عامہ یا بحث علمی میں علم کے اس کلی مواد سے بحث ہوتی ہے جو کسی قید سے متعین اور کسی شرط سے مشروط نہیں ہیں۔ ان کا استعمال مطلقاً جملہ علوم میں مشترک ہے یا مخصوص علوم کے بڑے مجموعوں میں وہ عموماً اور اشتراً کا داخل ہیں۔ ناظرین اس کو اس طرح سمجھیں گے اگر ہم ان کے تمام مقاصد کی فہرست یہاں درج کر دیں۔

(1) پہلا کام (علمیات) کا یہ ہوگا کہ اس میں فقرہ مواد علم کی نہایت عام اعتبار سے تعریف کی جائے۔ امکان علم کے مسئلہ کی جانچ کی جائے۔ کیونکہ یہ جانچ خاص اہمیت رکھتی ہے مسئلہ حدود علم سے (یعنی انسانی علم کی رسائی کہاں تک ہے) یہ حدود عوام میں مقبول ہیں اور اکثر علمی بحث کے اثنا میں ان کا تذکرہ ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ قرعہ تعلیق ہے (1) اس اعتبار سے جو ماوراء تجربہ اور مابین تجربہ میں ہے یعنی وہ تصورات جو تجربہ کے حدود سے خارج اور اس کے ماوراء ہیں اور وہ تصورات جو تجربہ میں داخل اور اس کے حدود کے اندر ہیں (ب) وہ تقابل جو اولیات اور ثانویات میں ہے۔ وہ کیا ہے جو انسانی علم میں تجربہ سے بے نیاز ہے اور وہ جو تجربہ پر موقوف ہے۔ (ج) وجوب یا جبر کی شرطیں کیا ہیں اور مکمل صحت بیان سے کیا مراد ہے۔ یعنی اس مواد علمی کی ماہیت کیا ہے جن سے یہ بیانات ممکن ہوں وغیرہ وغیرہ (2) بحث علمی علمیات میں مواد علمی کی جانچ کی جائے گی۔ اس تقسیم سے کہ جو فرق موضوع اور معروضی میں ہے۔ (یعنی مواد علمی سے کچھ تو ایسا ہے جس کا مسکن ذہن انسان ہے۔ اور کچھ ایسا ہے جو خارج یا حقیقت اشیاء خارجیہ سے لیا گیا ہے۔ اس تقسیم کی وسعت یہاں تک پہنچی کر دو بڑے شعبے علم کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے علوم طبیعیہ اور نفسیات۔ جس کو تعلق تھا ذہن سے وہ علم نفس کے حصہ میں آیا اور جس کو تعلق تھا خارج سے علوم طبیعیہ کے کڈے لگا دیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ جانچ نفسانی علمیات سے نہیں ہو سکتی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ فرقہ جو موضوع تصوریت کا حامی ہے اور جس نے نفسی نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے اور ہر اس علم کو ذات عالم (ذہن یا نفس انسان) کا ایک تصور سمجھتا ہے۔ (دیکھو صفحہ 26-1) اس نے اس مسئلہ کے حل کی راہ کو مسدود کر دیا ہے۔ (2) تیسرے یہ کہ علمیات میں علم کی اس تقسیم پر بھی غور ہونا چاہئے جو پہلی تقسیم سے باعتبار بنیادی ہونے کے کچھ کم نہیں ہے۔ یعنی صوری اور مادی اجزاء علم۔ (4) چوتھا مسئلہ جو علمیات بحث علم سے متعلق ہے وہ تحقیق وجود (ہونے) اور حدوث (ہو جانے) کی ہے حدوث (یا ہونے) سے تغیر مراد ہے اور علم کی خاص

صورتوں سے ایک صورت قدرتی تکمیل ہے۔ علاوہ ان مسائل کے جو منطقی مقدمات مخصوص علوم کے ہیں۔ علمیات کو اور تصورات سے بھی بحث کرنا ہے جو کز شبہ تصورات کی ہی عمومیت تو نہیں رکھتے مگر چند علوم میں مشترک پائے جاتے ہیں۔ (5) اس عنوان کے تحت میں داخل ہیں تصورات مادہ (مٹر) قوت (فورس) توانائی (انرجی) زندگی ذہن اور وہ تعلق جو نفسی اور طبیعی طریقہ عمل میں ہے وغیرہ۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ان خاص مسئلوں سے فلسفہ کی خاص خاص تعلیمات میں بحث کی جاتی ہے جیسے فلسفہ طبیعی یا علم نفس۔

9۔ اس امر پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو تعریف علمیات کی ہم نے کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحث علم ایک علم کی حیثیت سے فلسفیانہ علوم کی بنیاد ہے۔ بلکہ ہم کو اس موقع پر ایک لمحہ کے لئے توقف کر کے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تعریف سے وہ مشکل باطل ہو جاتی ہے جس پر مناظرانہ طبع نظر سے اصرار کیا جاتا ہے اگر علمیات کوئی جداگانہ تعلیم نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدر و قیمت اور صحت علم کی کیا کردار یافت ہو سکتی ہے جبکہ ہم مجبور ہیں کہ جاننے والے ذہن کو اس کے دریافت کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اگر اس آخری صورت میں ہم صحت علم کی مان لیں تو یہ ظاہر ہے کہ پھر صحت علم کی تحقیق کی کیا ضرورت رہے گی۔ اگر ہم حلیم نہ کریں تو پھر ہمارے پاس کونسا معیار ہے جس سے صحت یا عدم صحت پر قلم کر سکیں۔ پس یہ استدلال بجاہت علمیات کے تصور کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک نظر یہ جاننے کا ہے۔ اس کی قوت باقی نہیں رہتی جبکہ اس کی مخالفت میں اپنی تعریف کے لائیں۔ اس اعتبار سے کہ علمیات کی مبادست ایک علم کی حیثیت رکھتی ہے جس علم کے عمل اور اہم مواد سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بحث علمیات علم مشکل ترین مباحث سے فلسفہ کے ہے۔ ان مسائل کے سمجھنے کے لئے حد درجہ کا تجربہ ذہن درکار ہے۔ یہ مسائل متوقف ہیں متغیر یعنی خاص علوم کی ترقی پر جس سے مواد علم پر بہت اثر پڑتا ہے۔ بحث علم کا یہ بھی تقاضا ہے کہ تمام علمی شعبوں کی حیثیت موجودہ پر اطلاع ہو بلکہ اس سے طبیعت مانوس ہو چکی ہو۔ اس کے بارہ انفسانی قانون کے عمل سے جو قانون علم کی

تعریف تو یہ ہے کہ علمیات کی مبادست میں علم کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علمی صحت پہلے ہی سے مانی ہوئی ہے تو پھر اس بحث کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ علم کی صحت کو ہم علم سے ہی جانچتے ہیں یہ سہی دور ہے۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں درست ہو سکتا ہے۔ جب کہ ہم جاننے کے فعل سے جو شخص انسانی کا طبیعی بنیاد ہے بحث کریں۔ ہمارا موضوع بحث مواد علم ہے نہ کہ وہ فعل جس کو ہم کہتے ہیں اس پر مشکل باقی نہ دی۔

تکمل صحت سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کی زیادہ بحث اس مقام پر نہیں ہو سکتی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اہم تصورات جن کو جمہور عقلا کے فلسفیانہ غور و خوض نے پہلے پہل اپنا دیا ہے جب وہ علمیات کی بحث پر آئیں گے تو انہی مشکلات کا بھی غور و پڑش ہوگا۔ اس لئے کہ مابعد الطبعی نظریات اور اعتقادات کے ساتھ ان کا تروم ہو چکا ہے۔ گو کہ یہ علم یعنی معقولات عامہ یا علمیات اپنے اصول کے اعتبار سے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرورت اور کئی صحت اس کے جوڑے مسائل کی اسی طرح طے ہو جائے جس طرح دوسرے علوم میں ہوتا ہے۔ مگر بھی اور مشکلیں ہیں جن سے مذہبیز ہونے والی ہے یہ مشکلیں اس واقعہ کو واضح کر دیں گی کہ علمیات کے تضاد سے فلسفہ میں اب بھی کام پڑتا ہے اور حیثیت مجموعہ سے اس علم کے تتبع اور مطالعہ کے مفہوم کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل صاف اور واضح ہو گیا ہے اور اس کا تعین طے ہو چکا ہے۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ خاص علوم میں بھی وہ نظریات جو سب اہم ہیں ان کا تصور ایسا واضح نہیں ہوا ہے کہ ان کے بارے میں بحث اور تنازع نہ ہو اور انہیں مختلف نہ ہوں (یعنی علمی مطالب ایسے واضح نہیں ہیں کہ ان کو جمہور عقلا بغیر چار و چار کے تسلیم کر لیں اور کسی قسم کا تنازع اور اختلاف آراء واقع ہو)۔

10۔ لفظ منطق کے مختلف استعمال سے علمیات (معقولات عامہ) کی توجیہات کو اکثر منطق کے عنوان اور منطق کی کتابوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ مسائل بھی جو خصوصیت کے ساتھ منطق سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس ہم یہاں صرف ان متاخرین کا نام لیں گے جنہوں نے علمیات عامہ کو اپنی منطق کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔ شوپن لوتزے وڈت Schuppe Lotze Wundt ان کتابوں کا ذکر فرما میں درج ہوگا۔ ہم یہاں ان رسائل کی فہرست دیتے ہیں جو خاص (معقولات عامہ) علمیات کی بحث میں ہیں۔

ایچے کوہن کاٹس قیجوری وراہر فارنگ H. Cohen, Kauts Theorie der Erfahrung طبع جانی 1885 (جو خاص کتاب علمیات پر ہے) جس کا تعلق کاٹ کے مقلدین سے ہے۔ اے رےیل کی تصنیف در فلاسوفی کرئسیرم Der philosophische, Kritizismus Rihel جلدین 3 سے 1876 سے 1887 (مکلی جلد میں تاریخی بیان ہے جس کی ابتدا لوک Locke سے کی گئی ہے)۔ آرون شبرٹ سولڈرن کرٹ لاگن انیئر رگنکس تصوری R. Von Schubert-Soldern Grundlegen einer Erkenntniss-theorie۔ بے دل کلٹ ایر فاہرنگ آبدوین کن (1885) J. Volkelt, Erfahrung and Denken آرون انیئر رگنک ایر فاہرنگ

G. R. Avenarius Kritik der reinen, Erfahrung. 2 جلدیں۔
 Heymans, Die Gesetze und Element des Wissenschaftlichen
 (1894-1890) (اس کے ساتھ ایک مختصر بیان مادی منطق کا بھی ہے: ایف ایم ہاروت
 F. Erhardt Metaphysik I Erkenntniss theorie اس میں وہی رائے اختیار کی گئی ہے جو کانت کی ہے مکان اور زمان
 کے ادنیٰ اور بدیہی ہونے کی بحث کے متعلق ہے)۔ ایل بی فلاسوفی انڈائیس کن تینی سی۔
 Busse Philosophie and Erkenntniss theorie تصوری 1894 اس میں ایک
 انتقادی بحث علمیات کے مختلف رجحانات کی ہے خصوصاً علم مابعد الطبیعت کے امکان کے متعلق
 اور ان مباحث کے ساتھ ہی ایک مختصر نظام فلسفہ کا بیان کیا ہے۔ ایل بی ہاب ہوس دی تصوری آف
 1896 L.T. Hobhouse the Theory of Knowledge یعنی نظریہ علم (بحث علم) کی تاریخ لکھنے کی شدید ضرورت ہے مگر ابھی تک اس کی تصنیف ملتی
 رہی ہے۔

ف6 منطق

1۔ منطق کی یہ تعریف کردہ علم کے صوری اصول کا بیان ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریر کی ہوئی
 ہے۔ یہ کچھ ہے کہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی بعض تحریریں اس علم کے متعلق پائی جاتی ہیں
 جن سے اس علم کی پیش بنی ہوتی ہے۔ افلاطون کے اکثر مکالمات میں خصوصیت کے ساتھ
 تصورات کے پیدا ہونے کی بحث تعریف کا ذکر یعنی حد منطقی کا بیان اور استخراجی طریقہ عمل کی بحثیں
 موجود ہیں۔ لیکن ارسطاطالیس کے زمانے تک منطق ایک مستقل تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوا
 تھا اور نہ اس کی تقسیم مرتب ہوئی تھی۔ نظریہ استدلال اور ثبوت کو ارسطاطالیس تعلیمات یعنی
 انالوطی سے موسوم کرتا ہے۔ تعلیمات اولیٰ میں استدلال کی بحث ہے اور تعلیمات آخری میں
 ثبوت اور تحدید اور تقسیم اور استقرائی طریقہ عمل کا بیان ہے۔ نظریہ استدلال یا نظریہ جس میں
 تعلیمات سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو طوطی کہتا ہے۔ مقالہ جری ارمیناس میں قضیہ اور تصدیق
 یا حکم کی بحث ہے۔ اور مقالہ جری لکینی گزریون (قسطیور یا س) یعنی مقولات عشر کا بیان ہے
 (اگرچہ اس مقالہ کی تصنیف میں شک ہے کہ وہ حکیم موصوف کی تصنیف ہے یا نہیں) قسطیور یا س
 کے مقالہ میں اساسی تصورات کی بحث ہے۔ ارسطاطالیس کی تصنیفات کے تدوین کرنے والوں

اور شرح کھینے والوں نے اس کے مقالوں کو ان ناموں سے نامزد کیا ہے اور کل مجموعہ کو اریکسیس (ارمنوں) یعنی آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کو لاپک یعنی منطوق کہا ہے (یہ نام ارسطو نے نہیں ایجاد کئے)۔ ارسطاطالیس نے صرف اصطلاح تخلیقات سے کام لیا ہے۔ حکمائے رواقیین جن میں سے زینو Zeno اور فیئر مسیوس Chrysippus قابل ذکر ہیں۔ ارسطاطالیس کی منطق کو بحث علم کے مطالب سے اور شرطی اور انفصالی استدلال کے نظریہ سے مکمل کیا۔ چھٹی صدی مسیحی کے بعد نہایت اہم قضا یا کتاب ارفنوں کے قانون شعبہ کے متن کی کتابوں میں داخل کئے گئے۔ اس طرح زمانہ وسطی میں منطق عیسائی مدرسوں کی نصاب تعلیم میں شامل ہوئی۔ اس تعلیم کا بدل کڈ دیا لٹلک (مناظرہ) نام رکھا گیا تاکہ رواقیین کی تقسیم منطوقی کے مطابق ہو جائے۔ اس لئے کہاں حکمائے لاپک کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تھا ایک کا نام مناظرہ اور دوسرے کا نام بطور بقیہ خطابت رکھا (ف 3 نو 1، 4 نو 1، 5 خط ہو) عہد وسطی کے مدرسین کی فلسفیانہ تصانیف میں منطق پر خاص توجہ تھی اور ارسطاطالیس سلوجیک (مسئلہ قیاس) یعنی نظریہ استدلال اور اس کی تکمیل میں بہت نزاکتیں پیدا کی گئیں۔ دقیق استخراج قابل تسلیم اور ناقابل تسلیم استدلال کا عمل میں آیا۔ معیار یہ تھا کہ عام یا خاص صورت کیا ہے۔ ایجابی ہے یا سلبی اس معیار میں تصدیقات کی کیفیت کا پیمانہ تھا۔ اسی زمانہ میں ناخصل ازم اسیت اور ریلزم حقیقت کے تاذار نے بڑا کام کیا اسیت کے طرفدار کہتے تھے کہ عام تصورات صرف نام ہیں (کلیات کے نام) اور اہل حقیقت یہ ادعا کرتے تھے کہ وہ خاص تعلیقات ہیں۔ وہ حقیقی مابیت اشیاء کی ہے (یعنی ان اسامہ کا مسکی حقیقتاً موجود ہے) جن کو وہ اکیلت اور حقیقت کہتے تھے۔

2۔ زمانہ متاخرین ارسطاطالیسی منطق ایک زمانے تک اپنے مرتبہ پر قائم رہی مینا غلس Melanethons تن کی کتابوں میں شامل ہو کے یہ پرانشنت مذہب کے مدرسوں میں بھی موجود رہی۔ مگر عام بغاوت ارسطاطالیس کی منطق اور عہد وسطی کے مدرسین کے خلاف جدید فلسفہ کے ظہور سے پیدا ہوئی وہ اس دور کی خصوصیت میں داخل ہے۔ اس میں مختلف تعمیرات ہوتے رہے جو کبھی شدید تھے اور کبھی نسبتاً خفیف۔ یہ علوم کے رنگ ہی کو بدلنا چاہتے تھے پلرس رییس (1572) خود ارسطاطالیسی مفاہیم کے بالکل خلاف نہ تھا اس کے پرزہ ہمیں جتنی سرگرمی دکھاتے تھے۔ رییس نے خاص خدمت یہ کی کہ اس نے منطق کو مرتب کر دیا یہ ترتیب کسی قدر خفیف تبدیلی کے ساتھ ہمارے زمانے تک پہنچی۔ منطق کے چار حصے کئے گئے نظریات 1۔ قصور 2۔ تصدیق

3- استدلال 4- اسلوب۔ لیکن کے حلقے میں زیادہ قوت تھی۔ اُس نے قیاس اور استخراجی عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے علم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی اس نے استقراء کی مدح سرائی کی کہ یہی سچا اور سیدھا راستہ آکتاب علوم کا ہے یہ کہ اس نے ارسطاطالیس کا مقابلہ کیا یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کیونکہ اس نے اپنی تصنیف کا نام ارفنون جدیدہ (قانون) رکھا۔ یہ جو مسلم ہے کہ لیکن نے جس طریقہ کو استقراء کہا تھا وہ آج کل استقراء نہیں سمجھا جاتا۔ اس سے قطع نظر کہ کبھی جو تحریک اُس نے علوم کی تکمیل کیلئے پیدا کی تھی گو کہ وہ تہی سے خالی تھی۔ اس کی تحریک نے اُن طریقوں کو جن سے اہل تجربہ نے گزشتہ زمانے میں کام لیا تھا یا آئندہ کام میں لائیں گے چونکہ تجربی علوم کی بیداری کو لیکن نے دیکھ لیا تھا لہذا بلا شک منطق کی تاریخ اس سے بہت کچھ متاثر ہوئی۔ وہ تحقیقات جس کو آئندہ بعد کے زمانے کے عقائد نے اپنے ذمے لیا محض ہائیں ولوک ویر کلمہ دیوم کے وہ اُن کے فہم کی رسائی اور ذکاوت ہی پر صرف دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمیشہ کارآمد رہے گی۔

وہ اسلوبی ضابطے جن کو دی کارٹیس نے بیان کیا تھا اُن کا کچھ ایسا اثر نہیں ہوا۔ سلاست اور صفائی کو اس نے علوم کی سچائی کا معیار قرار دیا۔ اُس نے اس سے زیادہ کا مطالبہ نہیں کیا کہ مشکلات کی تحلیل کر دی جائے (یعنی تنازع کے محل کو واضح کر دیا جائے) خیالات کی ترتیب باقاعدہ ہو اور تفصیل (دریافت) کرنے سے جو واقعات معلوم ہوئے ہوں اُن کی تحلیل میں خلل نہ طریقہ سے ہو ریاضیات سے اس کو ادائے مطالب کی بہترین مثال دستیاب ہوئی تھی۔ اسپنوزا نے ریاضیات کو اس سے بھی بلند تر مرتبے پر سمجھا لائیگز اور ولف نے تو یہ کوشش کی کہ تمام علوم کا طریقہ عمل تاسد امکان ریاضی کے نمونے پر ہو۔ ولف نے ایک نکاحی منطق لکھی جس کو اس نے علی العموم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا (ف 3 د 3 ملا خطہ ہو) اُس نے منطق کو اپنے معمول کے طریقوں سے دو تقسیموں میں تقسیم کی انطری اور محلی۔ اول یعنی انطری میں تصور تصدیق اور استدلال کی بحث ہے ارسطاطالیسی طرز سے دوسرے یعنی محلی میں صرف اصطلاحی علمی اسالیب کا بیان ہی نہیں ہے بلکہ اُس نے اُس کے مشابہ قواعد زندگی بسر کرنے کیلئے بھی تجویز کئے ہیں۔

3- ہم کائنات کے مضمون ہیں کہ اس نے منطق سے علمیات یا محض علم کو علیحدہ کر دیا اور موضوع بحث کی تقسیم مفید اور نتیجہ خیز طریقے سے کی۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں عقل یا فہم کے درست استعمال سے اولی اور بدیہی اصول کے موافق بحث کرتے ہیں کہ عقل کس طرح سے ہو یعنی ایک طرف تو انجام (غایت) تصور پر اس کو محمول کریں

تاکہ یہ ایک اساسی (ناموسی) تعلیم ہے۔ اور دوسری جانب وہ محض صوری و ظنی منطق کے حوالے کرتا ہے۔ کانت کی تقسیم منطق کی اس شجرہ سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔

منطق

خاص

عام

عملی

خالص

بحث اسلوب

مسئلہ ارکان

یہ ترتیب عام طور پر مقبول ہو چکی ہے اس کا اصل فرق اسلوب کی بحث ہے یعنی نظریہ صورت کو نظریہ ارکان یعنی (تصور و تصدیق اور استدلال سے جدا کر دیا ہے۔ زمانہ متاخرین میں ایک پورا سلسلہ منطق کے عمدہ اور صوری رسائل کا شائع ہوا ان سب میں جان اسٹوارٹ مل کو 1874ء سب سے بلند مرتبے پر جگہ دینا چاہئے وہ پہلا مصلح یا ریفاہر منطق کا تھا۔ مل کا نظام منطق عقلی اور استقرائی 1843ء میں شائع ہوا اور مصنف کی وفات سے پہلے اس کی کتاب آٹھ مرتبہ طبع ہوئی۔ انگریزی منطق کی روایات کے تنقیح سے مل نے استقراء کو اپنی تمام تحقیقات کا مرکز بنایا اور اس نے استخراج اور قیاس کو کچھ اہمیت نہیں دی۔ ایپ پو مبرگ سسٹم ڈرلا بک F. Ueberweg System der Logik (طبع جہلم جس پر نظر ثانی کی جوہر کن پوٹا مبر Jurgan Bona Meyer) (نے 1882ء) خصوصیت کے ساتھ تاریخی احاطہ دوی۔ نظر کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ ایم ڈیو ڈورڈیج M.W. Drobnisch نے اپنی تصنیف نو وار اسٹیلنگ ڈرلا بک Neue Darstellung der Logik (طبع جہلم 1887ء) میں یہ کوشش کی ہے کہ ایک خالص صوری منطق ہر برت کے اصول پر وضع کی جائے (دیکھو صفحہ 702)۔

سب سے آخر زمانے کی جرمن تصانیف میں ایک طرف تو یہ کوشش کی گئی کہ ایک درمیانی راستہ ونگل کے مابعد الطبیعی منطقی مفہوم میں (دیکھو صفحہ 403) اور ہر برت کے خالص صوری منطقی

- لفظ ناموس یعنی نام سے مشتق ہے۔ جس کے معنی قانون کے ہیں۔ ہمارے عربی فلسفہ میں یہ لفظ ناموس ہے جس کے معنی شریعت یا قانون کے ہیں مجازاً لبریکل کو "ناموس" کہتے ہیں یعنی بڑا معظم قانون کا کہتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعہ سے انبیاء علیہم السلام کو شریعت عطا ہوئی ہے۔ 12 م
- احطار سے مراد ہے اصل بحث کو ملتوی کر کے کسی اور بحث کو پیچھے نہ دینا یا اس پر ایک تبصرہ یا ماحشیہ لکھ دینا۔ 14

میں نکالا جائے۔ اسی وقت میں بہت سے اہم اختلافات بعض اجزائے منطق کی بحث میں داخل کئے گئے۔ مثلاً سی گوارٹ C. Sigwart (لاہک طبع دوم برجلد 1889-1893) جس کو ترجمہ کیا جیٹن لنڈی Helen Dendy (1994) میں نے اپنی بحثوں میں تصدیق کو نمایاں مقام پر چکڑ دی۔ حالانکہ بی ارڈواں B. Erdmann نے (لاہک جلد اول 1892) کم از کم برائے نام نظریہ تصور کو بالکل طرح کر دیا۔ ایچہ لونز H. Lotze نے (سلسلہ ڈور فلاسوفی System der Philosophie Erkenntniss) (لاہک اول منطق طبع ثانی 1880) ترجمہ انگریزی طبع ثانی (1888) (ڈو شولڈی W. Struppe (ارکن طیفی تصویر کشی لاہک 1878thoretische Logik) اور ڈیوڈنٹ W. Wundt نے (لاہک طبع ثانی 2 جلد میں 1893) (فلسفہ) علمیات (بحث علم) کی تحقیقات کو باضابطہ صورتی منطق نظریہ کی تکمیل کے ساتھ طار دیا ہے جس Lipps کی گرڈ زوگ Grund Zuge Der Logik (ڈور لاہک 1893) مختصر لیکن نہایت واضح اور مفید تحقیق منطق کے نفسی نقطہ نظر سے ہے۔ ڈوڈنٹاریخی رسائل میں کے دن پر پبلش کئی فیسی ڈولاہک ام اینڈ لینڈی K. Von Prantl Geschichte der Logik im Abendlande کی ضخیم تصنیف کا ہم ذکر کریں گے جس کی چار جلدیں (1885-70) شائع ہوئیں انہوں نے کہ ناظرین کو سولہویں صدی کے پہلے تیس سال کے آگے نہیں لیجاتے پھر ایف کی کتاب ہارمس فیسی ڈولاہک F. Harms Geschichte der Logik (1881) کی ہے۔

4۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ منطق فلسفیانہ تعلیمات میں سب سے بڑی جڑی تعلیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی کہ اس کا بیان نہایت عمدہ ہے اور اس لئے بھی کہ اس کے بیانات تحقیقی اور قطعی ہیں۔ تاہم اس علم کے طریق بحث میں اور ہر شخص کے خاص نظریہ میں اختلافات ہیں جیسے علوم میں ہوا کرتے ہیں۔ لیکن گائیہ قاعدہ کہ عقل اور وجود ہیچہ یکساں ہیں اور وہ مابعد الطبیعی منطق جو اس مسئلہ کی جہت سے پیدا ہوئی ہے البتہ اس زمانہ میں بالکل متروک ہے اس ترک کے شکر یہ کی سزاوار خصوصاً ہرن دی لن برک Trendelenberg کی مخالفت تحقیق ہے لاجسٹی انٹر چیکنگ Logische Untersuchungen (طبع سوم 1870) لیکن اس کے ساتھ ہی علمیات کے منطق خالص صورتی منطق ہے جس کی جڑ بنیاد علم نفس پر نشوونما پانچکی ہے اور خوب پھولی پھلی ہے۔ اسی عہد کے متصل چند ہا کوں (عشرات سین) میں ریاضی منطق علوم کی فہرست میں شامل ہو گئی ہے۔ علمیات کی بنیاد پر جو منطق پیدا ہوئی ہے وہ منطق کے مسائل کے منطق عام طبعی مواد سے

بحث کرتی ہے۔ خالص صوری منطق کلام علمی سواد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ نہ صورتوں کی ولایت سے اس سواد پر نفسیاتی سطح نظر سے منطق ایک شعبہ علم نفس کا ہے عقل خصوصاً صحیح عقل نفسی طرزیت سے سمجھا جاتا ہے۔ آخر میں ریاضی منطق کا یہ لقب اس لئے ہوا کہ ایک جدید نظام رموز یعنی علامتوں کے استعمال کا ایجاد ہو گیا ہے جس کو کالکولس یا منطقی حسابہ سمجھنا چاہئے۔ پھر ایک امتیاز منطق کے مسائل میں یہ ہے کہ بعض نے ان میں سے قانونی صفت پر اس علم کے اصرار کیا ہے یعنی ایسے ضوابط اور قواعد وضع کئے ہیں کہ خیال ان پر عمل کرے یا وہ مسائل جن میں صرف علمی خیالات پر جو اس علم سے تعلق رکھتے ہیں نظر کی گئی ہے۔ یعنی اس علم کے مسائل کو واضح بیان اور ان کی تحقیق ان کا ایک عمدہ موضوع ہے ان اختلافی آراء کے ہوتے ہوئے ہم یہ کوشش نہیں کر سکتے کہ مختلف نظریات پر انتقادی نظر کی جائے۔ بلکہ ہم اپنی تحریر کو اس پر محدود رکھیں گے کہ موجودہ نظر جو علم منطق کے متعلق ہے اس کو ترتیب سے ناظرین کے سامنے پیش کر دیں۔

۹۔ ہم نے چشتر (ف 105) منطق کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ علم کے صوری اصول کا علم ہے۔ صوری اصول سے ہماری مراد ہے عام اضافات جو اکتساب علم کی ہر صورت میں مقدم ہوا کرتے ہیں وہ ارجاعات جو معروضات علم یعنی معلومات میں اور ان رموز یا علامات (لفظ حروف اشکال میں ہیں جو رموز یا علامات ان چیزوں پر یعنی ہمارے معلومات پر ولایت کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر زبان کے لغات میں ایسی علامتیں یعنی الفاظ موجود ہیں جو اشیاء پر ولایت کرتے ہیں تو کیا علم لغت منطق ہے؟ کہہ سکتے ہیں کہ لغات ہم کو وہ نہیں بتاتے ہیں جو اشیاء اور ان کے ناموں میں ہیں یا مکالمات یا کسی طور کا افادہ یعنی اطلاع وہی وہ بھی اس طور کی جس کو لفظ ومعنی سے تعلق ہو۔ یہ علم لغت کا عنوان ہے۔ منطق میں اور اس میں بڑا فرق ہے۔ منطق میں یہ کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر علامت یا لفظ کے جتنے معنی ہوں وہ بیان کر دیئے جائیں منطق میں علمی توضیح ان نسبتوں کی جو اشیاء اور ان کے رموز میں ہے مذکورہ ہوتی ہے۔ اس علم کو عام اور کلی واقعات سے تعلق ہے اور ایسے قوانین سے جو ان نسبتوں میں پائے جاتے ہیں یعنی منطق وہ شرطیں جس کے تحت میں ہر خاص نظام تسمیہ اور اصطلاحات علمی کا ہے کہ یہ کس طرح پیدا کیا جائے اور اس کا استعمال کیونکر ہو۔ لیکن منطق میں اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ علم منطق کو صرف اس قسم کے معلومات سے تعلق ہے جس سے صحیح علمی نتیجہ پیدا ہوا اور اسی لئے منطق کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ تمام علوم

۱۰۔ وہ اشیاء جن سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے ان کے مناسب نام مقرر کرنا اس کو تسمیہ کہتے ہیں اور علمی مطالب کے لدا کرنے کے لئے جو عبارات مقرر کئے جاتے ہیں ان کو اس علم کے اصطلاحات کہتے ہیں۔ ۱۲ م

کا افشاکامی مقدمہ ہے۔ چونکہ کسی علم کے مقصد کو محدود کر دینا گویا اس کی گنج حد ہے اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس علم سے کیا کیا کام نکلے گا کوئی علمی ضرورت پوری ہوگی منطق میں مختلف علمی طریقوں پر غور نہیں کیا جاتا خواہ وہی راستے کیوں نہ ہوں جوگزشتہ زمانے میں پایمال ہو چکے ہیں۔ منطق ایک مقصد کا کام دیتی ہے یہ قوانین کے پیدا کرنے کی مہارت اور تعلیم ہے۔ یعنی یہ ایسا علم نہیں جس میں کچھ امور بطور علمی اساس کے دیئے ہوئے ہوں بلکہ اس کو مثالی کہنا چاہئے اس کا تحقیق بعض شرائط کے مشروط ہے۔ تمام علوم کی تشکیل کی یہ حد ہے کہ وہ کلی ضابطہ پیدا کریں جو کلیہ صحیح ہوں یا ایک نظام ایسے ضابطوں کا جو کلیہ صحیح ہوں۔ منطق ہم کو ایسی تشکیل کی شرطیں تعلیم کرتی ہے یعنی علمی تحقیقات کے کلی قانون بناتی ہے اس معنی سے منطق کی مراد یہ قریف کو ہم قبول کر سکتے ہیں یعنی فن تعقل۔ لفظ تعقل کے تحت میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن میں حقیقی نفس الامری شرائط سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے کہ مفید تصورات پیدا ہو جائیں گے ایک نظام تقسیم کا درست ہو جائے گا استقرائی یا استخراجی طریقہ عمل کی تدوین ہو جائے گی وغیرہ۔ اور چونکہ کامل علمی توجہ یہ ان تمام ضابطوں کی یہ چاہتی ہے کہ عناصر یعنی مبادی کا علم پہلے ہی سے ہو۔ جن سے ضابطوں کا تعین ہوتا ہے۔ لہذا منطق علم الاسالیب نہیں ہے بلکہ مبادی علوم کے نظریات اور ابتدائی طریقہ عمل بھی اس میں داخل ہیں۔ مثلاً تصور یعنی ایک علامت (لفظ) کے معنی ایک منطقی عنصر ہے۔ ہر ضابطہ علمی میں اور تصدیق خود ہی ایک ضابطہ ہوتا ہے۔ وہ بھی تعقل کے پیچیدہ سلسلوں میں ایک عنصر ہے۔ اور اس استدلال ایک اجتماع علمی ضوابط کا ہے۔ یہ عنصر بلند تر مرتبے پر ہے۔ ہر تفصیلی علمی احتجاج میں اس طریقے سے فکر یہ تصور (1) تصدیق (2) حجت (3) ضروری افشاکامی میرا۔ جس منطق کے قانون سازی کے وظیفے میں چاہئے کہ منطق اس وظیفہ کو بجا لائے علم الاسالیب نے ہونے کی حیثیت سے۔

6۔ چند افشاکامی بیانات منطق کی نفسیاتی اور یا نفسیاتی طریقوں پر منطقی بحثوں کے ناظرین کو اس علم کی مابین اور رعایت کے بارے میں امارے رائے کے موافق سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علمی ضوابط مع اپنے تمام متعلقات کے وہی ہیں جن کو انہوں نے

۔ سب سے کامل و علمی کرداروں کے لئے نمونے کا کام دیتی ہے۔ 12 م

ن۔ خلاصہ فقرہ مصنف کا یہ ہے کہ منطق صرف علمی اساس کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ مبادی کی جانچ بھی منطق ہی کا وظیفہ ہے۔ اس تمام مبادی کی تدوین بھی منطق کو اس طریقے سے کرنا چاہئے جس طرح منطق اور علوم کے لئے ضوابط مہیا کرتی ہے اسی طرح خود اپنی تدوین اور ترتیب میں منطق کو اپنے وظیفہ سے کام لینا چاہئے۔

مرتب کیا ہے خواہ کھسا ہے خواہ نہ ہاں سے ادا کیا ہے۔ لہذا اس تحریر یا تقریر کو ارادی افعال یا فکری فعلیت افراد انسان کی سمجھنا چاہئے۔ لیکن اس سبب سے ہم منطق کو علم انفس کے تحت میں نہیں لاسکتے۔ کیونکہ (1) منطق اور علمیات ایک شعبہ علمی کی حیثیت سے علمی علم اعظم (علم العلوم) کے اجزاء ہیں اور ان کا مرتبہ یہ ہے کہ تمام علوم پر مقدم ہوں حتیٰ کہ علم انفس پر بھی اس سے نگاہ ہے کہ منطق علم نفس کا شعبہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر کسی طرح منطق اپنا وحید نہیں بنالاسکتی۔ جس حد تک علم نفس کا تعلق ہے۔ (2) جب کہ موضوع بحث منطق اور علم نفس کا ایک ہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ منطق کی بحث ہذا کا نقطہ نظر سے ہوگی۔ علم نفس بحث کرتا ہے تصور سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ تصورات کسی جزئی یا فرد انسان کی حیات میں کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ان کے استعمال میں کوئی نفسی حائثیں ضرورتاً شامل ہیں۔ چاہے کہ علم نفس سے ان سوالوں کا جواب دیا جائے جو کلی یا جزئی مثالیات (مقولات یا مفادیم) کی ماہیت کے بارے میں ہوں۔ یا یہ کہ رموز (الفاظ) کی محاکات مختلف تصورات سے کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ سننے پڑھنے لکھنے والا موضوع (ذات انسان) کی حائثیں کیا ہوتی ہیں۔ منطقی بحث تصورات کی اس تحقیقات سے بالکل بیگانہ ہے۔ منطق میں تصورات سے دو نسبتیں مراد ہیں۔ جو کہ لفظ اور معنی یا اسم اور معنی میں ہوتی ہیں اور منطق میں صرف ان نسبتوں کی عام صورتوں سے بحث ہوتی ہے اور یہ کہ وہ خارجی یا نفس الامری شرائط کیا ہیں جن میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ (3) یہ واقعہ کہ تصدیقات کو ارادی افعال یا اعمال کہنا چاہئے۔ ان کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں یا ان کے صدق و کذب کے بارے میں ہم کو کچھ بھی نہیں بتایا جاتا بلکہ اس کے برخلاف علمی ضابطہ کا مقوف ہونا ذات موضوع (فرد انسان) پر جس نے اتفاقاً اس کو استعمال کیا ہے منطق سے کلیہ غیر متعلق ہے۔ اس کو منطق سے کچھ سروکار نہیں کہ تصدیق پر مبنی گئی ہے یا نہ گئی ہے یا اس سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وجہ کا کس حد تک اس میں دخل ہے وغیرہ۔ (4) جب ہم منطق کو علم نفس سے جدا کر لیتے ہیں اس طریقہ سے جس کا مذکور ہوا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ منطق نے ایک کامل عمل ہونے کا مرتبہ کیونکر حاصل کیا اور پھر ایسے قدیم مہد میں جب کہ اور علوم بالکل ابتدائی حالت میں تھے اور پھر اس میں مہد قدیم سے اب تک کچھ ایسا تغیر بھی نہ ہوا اگرچہ اس مہد میں علم نفس میں بہت کچھ ترقیاں ہوئیں۔

7۔ اس جدید علم یعنی ریاضی منطق میں یہ جستجو کی جاتی ہے کہ تمام نسبتوں کو جو تصورات میں

مثال۔ لفظ انگریزی ایلم یہ کا ترجمہ ہے۔ موانع یہ کہ تصور بھی کہتے ہیں کہ تصور اور ایلم یہ میں فرق ہے لہذا یہ

اصطلاح اختیار کرنا مناسب ہے۔ 12 م

ہیں عقلی طریقہ سے مناسب علامات کے ذریعہ سے ادا کریں اور ریاضی کے طریقہ کے عکس اور نقل (جن سے جبری مساوات میں کوئی مقدار مبادلت کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کی جاتی ہے) جیسے نکالیں اور جدید واقعات کو استخراج کریں معطیہ یا موجودہ اساس پر بنیاد منطقی حساب کی اپنی صحیح صورت کے اعتبار سے ہول Gi. Boule نے دیکھی تھی اپنی کتاب "تحقیق قوانین عقل" Investigation of the Laws of thought (1854) میں اس کے بعد ڈیوایس جیونس W.S. Jevons ہے ویس J. Vein جی ویس C.S. Pierce اور ای شرڈر (ورلنگٹن اور ڈیوایس) ممبر وولابک اول تحلیل کیلئے سعی تبلیغ کی ہم اس کے طریقہ عمل کو ایک سادہ مثال سے سمجھا سکتے ہیں بنیادی صورت تمام اقترانی تصدیقات کی اس نسبت سے ادا کی جاتی ہے۔ ۱۔ ب۔ درحالیکہ علامت = سے استدلال کی مساوات بیان کی جاتی ہے اور علامت (یعنی تابع ہونا) اکاب کے۔ پس اگر ا۔ ب اور ب۔ ح تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ا۔ ح۔ ایک بھاری اعتراض اس نظر پر یہ ہے کہ اس میں تمام نسبتیں جو تصورات میں ہیں وہ محض وسعت یعنی عموم و خصوص میں محدود ہو گئی ہیں۔ اس زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے کہ عام و خاص کے بلور بھی تیار کیا جائے اور تصورات کے منظر و کو اسی مثل ریاضی کے طریقہ بیان کے تابع کریں یعنی (منطق ظرف و منظر و ف) ہم مندرجہ ذیل جتوں کی جانب توجہ کو مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

- ۱۔ سوائے بعض خفیف مستثنیات کے ریاضی منطق بالکل فضول ہے اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو بیانی منطق سے سہولت نہیں حاصل ہو سکتا۔ اس میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ معمولی منطق میں جو طرز مبادلت جاری ہے اس سے ناظرین کو اپنائیت ہے بلکہ یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ رمزی مبادلت جو اس قسم کی منطق کے لئے بھی مخصوص ہے۔ اس کو بھی ناظرین بخوبی جانتے ہیں۔
- ۲۔ بحث کے اسلوب میں منطقی اصطلاحات پر علم کیا گیا ہے اس کا اظہار کبھی نہیں ہوتا بغیر اس کے کہ ان کو باعتبار کیفیت اور کیفیت ریاضی کا لباس نہ پہنا دیا گیا ہو۔ بلاشبہ اس میں بہت کچھ ایسا مواد ہے (نظر یہ تصور اور استقرار مثلاً) جس کو بحث کے ساتھ ریاضی کی صورت میں ادھائی نہیں کر سکتے۔
- ۳۔ اس کی آزمائش اگلے وقتوں میں بھی اس کی گئی تھی کہ منطق کے بعض اجزایا بہتیں ایک سادہ طریقہ سے بحث کی صورت میں دکھائیں۔ ہندی اشکال کی مدد سے یا مختصر تحلیل ثبوت سے لیکن طرز عمل ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود ریاضی میں اختیار کیا گیا تھا۔ منطقی اصطلاحات و اقترانی اظہار۔ یہ کسی معنی سے ریاضی منطق نہیں ہو سکتی۔

4- یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاضی کی صورت میں بیان کرنے سے منطق کو فائدہ نہیں پہنچتا نہ اس کی قوت بڑھتی ہے نہ صحت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے ریاضی کی قوت اور صحت خود منطق سے ہے۔ صرف اس لئے کہ ریاضی برعقابہ اور علوم کی وجہ سے حیاتی اور غلط بحث سے جو اور علوم میں ہے آزاد ہے۔ اس کے مواد کی کما حقہ تعریف ہو چکی ہے یا جس کا موضوع عام شعور میں اس طرح داخل ہو چکا ہے کہ اس سے نہایت صحیح طور سے اور بلا کسی تعقید کے ذہن فوراً متاثر ہوتا ہے اور اس سے منطق کی صحت اور ضرورت کا خیال ذہن نشین ہو جاتا ہے۔

5- ریاضی منطق میں سوائے چند خاص مصطلحات کے اور کیا رکھا ہے۔ اگر چہ اسکے طرفدار اس بات کو نہ سمجھ سکیں۔ اس قسم کی منطق میں ایک خاص طریقہ سے تصورات اور تصدیقات کو باہم خلط کر کے جمع کیا ہے۔ یہ کوئی معقولی نظریہ یا ایسا استعمال علم کا جس سے کوئی علمی فرض چوری ہو نہیں ہے۔ پس تو یہ منطق نئی نہیں ہے جس سے مذکور بالا فرض حاصل ہو کیونکہ یہی تو منطق کا عین مقصد ہے۔

اس کے متعلق کتابیں

1662 La Logique ou l'art de penser دی کبیر
اور اس کے بعد (یہ پورٹ رائٹ لاجک بھیج دی کارٹیس The Cartesian School کے
نرے کی بہت مشہور کتاب ہے دیکھو 41) ایف ایچ بریڈلی Bradley پرٹیس آف
(اصول منطق) (1883 دیکھو 42) ہلی یون کونٹ Bosanquet فالوئی آف پورٹ
'Royal' Logie یعنی منطق صور علیہ (1888)

ب مخصوص فلسفیانہ تعلیمات

ف فلسفہ طبعی

1- فلسفیانہ خیالات کی ابتدا قدیم یونان میں فلسفہ طبیعی سے ہوئی تھی۔ دو خاص فرقے حکماء قلیل سقراطیہ کے مولیٰ فلسفہ طبیعی میں حقد میں اور مابعد حقد میں کہے جاتے ہیں۔ وہ تمام کوششیں اس زمانے کی جو حقیقت کے دریافت کے لئے کی گئیں تھیں ان سب کا ترغ فطرت کی جانب تھا۔ یعنی عالم خارجی میں جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے بلا شک اس مقصد نے اس زمانے کی علمی تحقیقات میں اتنا کام کیا کہ جب ذہن اور ذہنیات کی جانب توجہ ہوئی پھر بھی جن کی کوششوں نے دلوں کو اپنی جانب متوجہ کیا وہ وہی لوگ تھے جنہوں نے اشیاء خارجیہ کے علم کے متعلق بہت کچھ کام کیا تھا۔ عالم پر کیوں اس قدر توجہ پہلے پائل کی گئی اس کے سبب کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے خصوصاً اس مہد میں جبکہ فلسفیانہ تحقیق کا ذوق نیا نیا پیدا ہوا تھا۔

1- آج بھی عام خیال انہیں چیزوں پر جاتا ہے۔ جو محسوس ہیں وزن رکھتی ہیں جن میں رنگ ہیں کھلک ہے۔ انہیں چیزوں کو مطلقاً موجود خیال کرتے ہیں اور بالکل بے اس چیز کو چھوڑ دیتے ہیں جو کہ مدرک کی ذات سے متعلق ہے جس نے بلاشبہ ان اشیاء کو معلوم کیا ہے جس کو ان چیزوں کا ادراک ہوا ہے۔ شکیب کو ان چیزوں سے منسوب کرنا اور ان کو شے سمجھنا یہ ہمارا طبیعی فعل ہے یہ ہمارا انداز ہے کہ ہم تجربے کریں اور یہ عقل کی پختہ کاری ہے جو ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ جن چیزوں کو ہم کوئی شے سمجھتے ہیں وہ درحقیقت کچھ تو اندرونی اور بیرونی اجزائے سوثرہ کی پیدا کی ہوئی ہے اور کچھ وی ہوئی یعنی مفروض ہے۔ ابتدا میں کسی نہ کسی طرح خصوصیت کے ساتھ ہمارے تصور کو بخشی گئی ہے۔ علم فضا اللغز (فیلا لوجی) سے یہ علم نکلا ہے۔

اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ محسوسات کے نام پہلے ایجاد ہوئے ہیں بہ نسبت داخلی افعال کے ناموں کے جو درحقیقت ہمارے ذاتی افعال ہیں مثلاً دیکھنا سمجھنا محسوس کرنا اور ادراک کرنا وغیرہ۔

2- ابتدائی تمدن میں جو شوق پہلے پائل ہوا وہ کلیہ عالم خارجی سے متعلق تھا یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطری طریقہ عمل کے علم کو بہت ہی اہمیت دی گئی تھی اس فرض سے کہ ہم ان سے کام لے

تکس وہ ہمارے محکم ہوں ہم ان کے وقوع کا اندازہ پہلے سے کر سکیں وہ قتل وقوع معلوم ہو چاہا کریں۔ بے شک عموماً یہ کہنا درست ہے کہ علمی شوق سے جہاں کہیں سامتا ہوا اس کی جزوئی حفاظت کی سرگرمی میں پائی گئی اور یہ کہ جب (چھپے یہاں فلسفہ کا حال ہے دیکھو صفحہ 212) اس کی تکمیل شروع ہوتی ہے اور ذاتی قوت پیدا کرنے لگتا ہے تو اس کے طریقے کا چاہا ایک زمانے تک اس فکر کے ساتھ ملتا ہے کہ وہی علم زیادہ قیمتی ہے اور مفید بھی ہے جس کا اکتساب عملی زندگی کے اغراض سے کیا جاتا ہے۔

2۔ بہت عمدہ اور اہم نظریہ فلسفہ طبیعی کا عہد قدیم میں اہل یونان کے خیال میں بلکہ تمام عالم میں وہ نظریہ تھا جس میں ذرات (اجزاء صغار) کے مسئلہ کی توضیح کی گئی تھی (اگلے زمانے میں حکیم ذی قراطیس کا یہ مذہب تھا کہ عالم چھوٹے چھوٹے ذروں سے بنا ہوا ہے جن میں ہر ذرہ اگرچہ فرضی اجزاء رکھتا ہے مگر خارج میں کاٹ کے یا توڑ کے اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اسی مسئلہ کو متکلمین اسلام نے اجزاء لاچھوڑی کی صورت میں لا کے اختیار کیا۔ متاخرین یورپ میں یہ مسئلہ آج بھی جاری ہے) یہ حکماء وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے عالم خارجی کا ذہن سے اختیار کیا وہ کہتے تھے کہ عالم خارجی کیت کے اعتبار سے قائل دریافت ہے اور عالم باطن کیفیت کے اعتبار سے۔ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خالص میکانی نظریہ فطرت جس نے دوبارہ متاخرین کے فلسفہ میں ظہور کیا کسی حد تک ضروری نتیجہ تھا انکسائٹس کے نظریہ کا کہ ہوا جو ہر کل اشیاء کا ہے (اس عہد کے بعد یونان میں اور عہد وسطیٰ میں بھی مسئلہ ذرات خواہ وہ علمی تحقیقات کے لئے کیسا ہی عمدہ کیوں نہ ہو مگر اس کی جگہ اقلاتوں اور ارسطاطالیس کے مسئلہ نے لے لی۔ ان حکمائے یہ سمجھا یا کہ وہ اشیاء جو فطرت میں پائی جاتی ہیں بکلیہ کوئی حقیقت نہیں رکھتیں بلکہ ان کی ماہیت وجود حقیقی کا سلب ہے۔ یعنی اشیاء خارجیہ کا وجود اگر ہے تو سبلی نہ کہ اشیائی) یا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ وجود امکانی رکھتے ہیں اور بالقوہ موجود ہیں نہ کہ بالفعل۔ حالانکہ حقیقت نفس الامری صورت میں مثل یا تصورات میں ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جس میں مادہ تابع قرار پایا تھا ایک نظریہ ان کی جگہ قائم ہوتا رہا یعنی وہ نظریہ جس کی بنیاد تدبیر اور اغراض پر تھی خلاصہ میکانی یا علت و معلول کے

1۔ ذی قراطیس کے اجزاء صلیہ صغار اگرچہ بہت ہی چھوٹے ہیں۔ مگر اجزاء رکھتے ہیں۔ متکلمین کے اجزاء لاچھوڑی تھا کہ اسرار ہمارے فرضی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے یہ فرق یاد رکھنا چاہئے۔ 12ء
- مثل صبح ہے مثال کی جو کہ فارم کا ترجمہ ہے اقلاتوں کے نزدیک اشیاء کے صور کلیہ ازل سے موجود ہیں اور تا ابد قائم رہیں گے۔ 12 م

تعلق کے بیان کے لئے جو فطری طریقہ عمل کے اجتماع کی حالت ہے۔ افلاطون نے کتاب طیمائوس میں فلسفہ طبیعی کے مسائل کی بحث کی ہے۔ ارسطاطالیس نے کتاب الفطرت میں بحث طبعیات میں۔ جس رسالہ کو مومناطبعیات کہتے ہیں۔ نہ اجزائے صفار کے ماننے والوں میں نہ افلاطون اور ارسطاطالیس کی تصانیف میں کوئی فرق کیا گیا ہے خاص علم طبیعی اور عام فلسفہ طبعیات میں (حالانکہ فلسفہ طبعیات میں کلیت اور عمومیت خاص علم طبیعی سے زیادہ ہے)۔

اس کے بعد جو فرقے نکلائے گئے ان میں طبیعی فلسفہ کا حزل نظر آتا ہے۔ البتہ ابودوس خاص شکر یہ کا مستحق ہے کہ اس نے ذیقراطیس کے ذرات کے مسئلہ کو عملاً بلا کسی تغیر کے قبول کر لیا۔ فطرت کی تفسیر جو کہ مشہور خاصہ سبکی فلسفہ کا ہے اس کا سبب یہ بھی ہے کہ افلاطون کے خیالات سے سبکی مذہب متاثر تھا۔ افلاطون کے فلسفہ میں محسوسات اور اشیاء مادیہ کا وجود بالکل ظاہری اور نمائشی ہے براہے جگہ شریعی ہدی کا اصل اصول ہے۔ دیکھو (39) لیکن کہیں زمانہ بطلی میں جس میں یہ سبکی اعتبار طبیعی اشیاء اور اس کے حوادث کافی الجملہ کی کے ساتھ ہے۔ مشہور ہے کہ روبرٹکن (1294) طبیعی امور کا زیادہ ماہر تھا اور اس کو ان چیزوں کا فہم تھا اور اس نے ان کی حقیقتات میں بذات خود بہت کچھ کیا تھا۔

3۔ عہد جدید کا دور علم طبیعی کا جس کی ابتدا ایسے لوگوں سے لہنا چاہئے جیسے کوپر نیکس گلیلی کپلر یہی اگلے خیالات میں تغیر ہوا۔ یہ اتفاقاً بات نہیں کہ ٹھیک اس مقام پر جہاں سے کچھ آثار جدید فلسفہ کے ملنے ہیں ان کو اس کسانس Nicolaus Cusanus (401-64) برٹاڈونس ٹیلیسیس Bernardinus Telesius (1508-88) اور ایسے ہی اور لوگ تھے ان میں فلسفہ طبیعی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن وہ قریبی تعلق جو فلسفہ اور خاص علم میں ہے اس امر کا اس واقعہ سے ثبوت ملتا ہے کہ گلیلی اور کپلر ابتدا میں اپنے آپ کو فلسفی سمجھتے تھے اور وہ بڑی بڑی دریافتیں وہ عام خوض و نظر سے ہو گئیں اس تمام حقیقتات کے نتیجے نے حقیقت عالم کی فلسفیانہ نظر پر بہت بڑا اثر کیا۔ ہم اس فکر پر کو موند دہا مل پانچ عنوانوں میں ترتیب دیں گے۔

1۔ پہلا عہد نتیجہ عہد جدید کی طبعیات سے یہ ہوا کہ ظلمت ثوابت کو باطل قرار دیا جس کو اگلے تسلیم کرتے تھے اور اسکے بعد اسی کا نتیجہ تھا فضا کو لامتناہی فرض کیا۔ اس نظریہ کی جہت سے وہ تضاد محسوس اور مافوق محسوس یا غیر محسوس کا جس کی وجہ سے مابعد الطبعیات جو مذہبی رنگ سے رنگی ہوئی تھی اُس میں تو جہیں پیدا ہو گئیں جسم سقف آسمان ایک لامحدود جو ہر نگارات سے بدل گئی وہ لوگ جو اب تک مذہبی خیالات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اس عالم کے ماورائیک اور عالم ہے اب اس

کو محسوس صورت میں تصور نہیں کر سکتے بلکہ غیر محسوس مان سکتے ہیں یہ تضاد غور و ادب سے سمجھو وہ تضاد ہے جو کہ جسمانی اور ذہنی طبیعی اور نفسانی میں ہے۔

2- دوسرا بڑا نتیجہ یہ دریافت ہوئی کہ کل اجسام کے تعلقات میں یکسانی ہے۔ اور یہ ممکن قرار پایا کہ طبیعی آثار پر سراسر ریاضیات کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اس نے خورد و ذی اور بے تعین ہونے کو عالم اور اک سے خارج کر دیا اب ان کے لئے سوائے ذہن اور اخلاق کے کوئی جائے پناہ باقی نہ رہی۔ تضاد محسوس مافوق حس یا غیر محسوس کا اب اور ہی معنی رکھتا ہے اب طبیعت اور ذہن یا اخلاق کے مقام پر یکسانیت اور آزادی ہے۔

3- تیسری بات یہ بنیادی مسلمات جدید فلسفہ طبیعی کے اس مرحلے پر قائم ہونے کے ٹھیک ہر مادہ کی ایک معروضی یا امر خارجی کے اعتبار سے قرار پانگئی اور اس سے یہ بڑا مسئلہ پیدا ہوا کہ حس کے صفات (دیکھو صفحہ 15) موضوعی (ذہنی) حقیقت رکھتے ہیں۔ عقلی نے اصلی اور عارضی اوصاف میں اجسام کے فرق کیا تھا۔ قسم اول میں اس نے صورت حسی مقدار مقام وقت حرکت یا سکون عدد (شمار) انفراد یا اقتران دوسرے اجسام کے ساتھ کر رکھا تھا۔ یہ تمام اوصاف جسم کے تصور سے قابل انفکاک نہیں ہیں۔ مگر جسم کے وجود کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ سفید یا سرخ کر دیا یا ٹنٹا ہو۔ اس میں ٹکنا کر ہو یا نہ ہو اس کی خوشبو گوارا یا ناگوار ہو یہ سب ظہور ان اثرات کے ہیں جن سے ہمارے آلات حسیہ متاثر ہوتے ہیں۔ یہاں بھی تضاد طبیعی اور نفسی کا ایک جدید صورت اختیار کرتا ہے اور وہ بالکل درست ہے۔

4- چوتھا عمدہ نتیجہ وہ تغیر ہے جو زمین کے عظمت کی تجویز میں واقع ہوا اور زمین کی عظمت کے ساتھ ہماری عظمت پر جو کہ زمین کے رہنے والے ہیں اور اب زمین کے باب میں مطلوبات حاصل کرنے میں ہم کو انہماک ہے۔ زمین پہلے کائنات کا مرکز مانی جاتی تھی اب وہ مرکز عالم نہ رہی۔ اب زمین ان بے شمار سیاروں سے ایک ہے جو آفتاب کے گرد لامتناہی فضا میں دور و کیا کرتے ہیں۔ اب زمین کی وہ مقدار رہ گئی جو انتہائی چھوٹی ہے (جو کہ ذراں کے شمار میں بہت ہی چھوٹی ہی کسر ہے)۔ یہ نیر انسان کا کہ عالم کی ایجاد اور تکمیل سے مقصود اسی کی ذات ہے اب بالکل سچ ہو گیا اب اس کی قسمت کے بارے میں نہایت فروتنی اور انکسار سے بھرا ہوا ایک تصور رہ گیا۔

5- مصطفیٰ کا یہ قول اہل اسلام کے عقائد کے خلاف ہے۔ ہم بہشت اور دوزخ کا جسمانات سے ہونا تسلیم کرتے ہیں۔

6- طبیعی سے یہاں جسم اور جسمانی مراد ہے نہ کہ طبیعی ایک اعتبار سے نفس اور نفسانی بھی ہے۔ 12

اور وہ کچھ نظریات کچھ صدیوں کے عیسیت و ناموس ہو گئے ہماری قوت طبعی بالکل مشکوک قرار پائی اگر ہم کو کائنات کے بارے میں کچھ معلوم ہو سکتا ہے تو وہ بہت کم ہے۔ ہم کو موضوعیت ~ (ذہنیت) کا شعور ہوا اور اس سے ناگزیر تجربہ انسانی علم کے اور اس کی استعداد کی حدود و ہونے کا پیدا ہوا۔

5۔ پانچویں اور سب کے بعد جو اثر ان (پیشرو) ابتدائی تحقیقات کا طبیعی علم پر پڑا اس کا مقصد تھا بہتر فہم مشاہدہ اور تجربے کی قدر و قیمت سے کل علوم میں بشرطیکہ عقلی مقصد اس پر حاوی ہو اور معقولات کو انتہائی قوت سے مدد دی گئی ہو۔ کھلی کا بیان ہے جس واقعہ کا تجربہ ہو چکا ہو اس کا بظاہر ہزاروں دلیلوں سے بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی دوران جدید (عقل) داخلی اور خارجی تجربہ کا فلسفیانہ خیالات کے منظر پر نمایاں ہوا۔

6۔ علم طبیعیات اور فلسفہ طبیعت میں جو عقلی فرق ہے اس کا اعتبار اٹھارہویں صدی کے افریقہ میں ہوا۔ ڈی کارٹس کی کتاب پر نسیبہ فلاسوفی Principia Philosophiae میں دونوں کو ملا دیا۔ ولف کی اصطلاحات میں ”تجربہ طبیعیات“ اور عقلی کا رسولوجی“ (یعنی علم الکائنات) ولادت کرتے ہیں کہ طریقہ بیان کے اسلوب جدا جدا تھے (دیکھو صفحہ 33) موضوع بحث کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ جدید طبیعیات کے مفہوم کے لئے ہم نیوٹن کے صنون ہیں مگر نیوٹن نے طبیعیات اور فلسفہ میں کوئی فرق نہیں کیا۔ فلسفہ طبیعی کو مستقل مقام ان تین کتابوں کی اشاعت سے حاصل ہوا جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں شائع ہوئیں۔ دی سسٹم دی لانچیر Systeme de la nature (1770)۔ کانت کی جینا لوجک ان فان گس کرڈی نیچر و سین خافت Metaphysische Anfangs grunde der Natuwissenschaft (1786)۔ اور شلینگ Schelling کی ان نوارف سائنس سسٹم ورنچیر فلاسوفی Entwurf eines systems der natural philosophie (1799)۔ ان میں سے پہلی کتاب کی غرض اشاعت تھی نہ کہ علم مرہبہ Miraband کا نام سرورق پر تھا مگر خیال غالب یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف بیرون ہولباخ (1789) Baron Holbach ہو یہ کتاب انسائیکلو پیڈیا کی صنف سے تھی اور بظاہر اس میں اور لوگوں کے لکھے ہوئے مضامین بھی ہیں خصوصاً دی ریروٹ Diderot کے لکھے ہوئے۔ پہلی جلد خالص مادی مابعد طبیعیات پر ہے (ف 16) دوسری جلد کامل ایک مذہبی معاولہ ہے خصوصاً مسیحائی معاولہ کے متعلق۔ جو نتائج اس وقت کے

موضوعیت سے یہ مراد ہے کہ اہمیت اشیاء کے باب میں ہمارا علم بالکل انسانی ہے جس میں ذہن کی اختراع کو بہت دخل ہے۔ حقیقت کے علم سے ہم بے خبر ہیں۔ 12۔

علم طبیعیات نے حاصل کئے تھے وہ بڑے سلیقے سے ترتیب دیئے گئے تھے اور ان کو ایک طبعی ظہور کے نظام میں لائے تھے مگر کسی خاص تحقیقات کی کوئی توجیہ اس میں موجود نہ تھی کائنات کی مابعد الطبیعت ان جان گس کر ٹری میں محض یہ کوشش کی گئی ہے کہ بدیہی اصول سے تمام علم طبیعیات کو قائم کریں لہذا اس کتاب میں بہت ہی اہم تصورات سے بحث ہوئی ہے۔ یعنی مادہ حرکت قوت وغیرہ۔ کائنات ڈینامیکی Dynamic یعنی حرکی تصور بر فطرت کے تخلیق کیا تھا۔ اور اس نے دریافت کیا کہ حقیقی خاصہ عالم خارجی کے آثار کا قوتوں میں ہے یہ قوتیں فضا پر تقسیم ہیں اور ان میں آپس میں فعل و انفعال ہوا کرتا ہے (یعنی ایک قوت دوسرے پر اثر کرتی ہے اور پھر یہ دوسری پلٹ کے پہلی پر)۔ شیلنگ نے اس مسئلہ کو لے لیا۔ اس نے کائنات کے نظریہ فطرت کی خصوصاً مادہ جز اس نظریہ کا جو Organic اجسام ذوی الاعضا سے تعلق رکھتا ہے اس بحث میں شیلنگ تدبیر اور افراض کی دلیلوں کو کام میں لایا ہے (ف 20 دیکھو) اس قسم کی محبت کو کائنات نے کرلیک اور تحصیل سکرافٹ Kritik der Urtheilskraft (1790) میں بیان کیا ہے۔ کل فطرت کائنات کے نزدیک ایک تدبیر کی نظام افراض ہے۔ جس کی ابتدا انہماکات ادنیٰ درجے سے ہوتی ہے۔ بظاہر لایعنی بے ڈول صورتوں سے جو ترقی کر کے بہت ہی بلند مرتبے پر پہنچتی ہیں یہ حکمت سے معصوم اور بہت ہی نازک ظہور ہے۔ یہ مرتبہ انسان کے فانی حیات میں ہم پہنچتا ہے۔ پس اس گل پر طبعی ظہورات کی تکمیل کا مسئلہ فلسفہ پر مقدم رکھا گیا ہے۔

6۔ شیلنگ کا نظریہ تکمیل کی بڑی اشاعت ہو گئی اور لوگ اس کو عمل طور پر سمجھ گئے تھے اور باوجود اس عجیب رنگ آمیزی کے جو خود مصنف نے کی تھی اور جو لوگ اس کے اتباع سے اس کے بعد ہی ہوئے تھے ان کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ (جن میں سے اسٹیفنس جی آلویجی) علم طبقات الاراض میں سرآمد روزگار تھا اور اوکن Oken بائیولوجی (علم الحیات میں) جو لوگ انیسویں صدی کے طبیعی علوم میں کچھ کام کر رہے تھے اس کے نظریہ کی عام مقبولیت ہوئی۔ ان لوگوں کا شمار کم نہ تھا جنہوں نے اس زمانہ کے بعد صحیح علم کی تحقیقات میں خوب کام کیا تھا وہ حقیقت شیلنگ کے فلسفہ فطرت کے ماننے والے تھے۔ شیلنگ کے فلسفہ کی بدنامی جو دور تک پہنچی تھی اس وقت ہوئی جبکہ یہ

۱۔ یعنی عالم میں ہر شے ایک خاص مقصد سے ہے اور پھر اس کا علاقہ دوسرے اشیاء کے ساتھ افراض مجھ پر مبنی ہے۔ یہ وادعت کرتی ہے متاع عالم کے دانا اور حکیم ہونے پر بخلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ عالم محض ایک اتفاقی اجتماع ذرات کا ہے جس کی کوئی غرض و ماریت نہیں ہے۔ چونکہ ہم افراض کے مٹا ٹھیکے مادی ہو گئے ہیں ہم کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ محبت بہت طوائفی ہے جس کے چان کی یہاں مجھائش نہیں ہے۔

تحقیق ہو گیا کہ وہ عملاً کافی نہیں ہے اور اس کے ساتھ ہی نیچل کے فلسفہ کا جو تزلزل ہو گیا تھا اس سے فلاسفہ کے ایسے اقوال سے جو علم کے طریقہ باب میں تھے بے اعتباری ہو گئی تھی۔ (مطلب یہ ہے کہ جو لوگ فلسفی بحث و مباحث میں منہمک رہتے ہیں عموماً علم طبیعیات میں ان کے اقوال قائل اعتبار نہیں ہیں)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ موادِ علمی کی کمی کے باعث سے فلسفہ فطرت تفصیلی امور میں ناکافی رہا۔ اس کی بڑی قدر و قیمت اس خاص علم سے تھی جو اس میں شامل تھا بلکہ اس قابلیت کی وجہ سے تھی کہ جو شوق حقیقت اشیاء کی دریافت کا پھیلا ہوا تھا اس کو فلسفہ فطرت نے تسکین دی۔

یہ علمی شوق اس کا مستقاض تھا کہ تمام چیزوں کی ماہیت کا حقہ معلوم ہو جائے۔ چند چیزوں کا علم اس شوق کی تحقیق کے لئے کافی نہ تھا بلکہ کل کائنات کا علم یعنی کل اشیاء خواہ عضویات سے ہوں خواہ غیر عضویات سے خواہ ان کا تعلق نفس سے ہو خواہ اجسام سے یا تعلق یہ دم ہوئی جا رہی ہے کہ علوم کے مصنف اپنی فلسفی ضرورتوں پر اور فلاسفہ فطرت کے خاص مسائل پر صرف بذریعہ ماہدِ طبیعی اساس یا علمیات اور منطق کے قائل ہوں۔ یہ حالت ہمارے لئے کچھ اچھی نہیں ہے ہم اس سے خوش نہیں ہو سکتے۔ فلسفیانہ تصورات جن کو حاسیانِ علوم فطریہ نے پیش کیا تھا وہ تقریباً سب کے سب بلا استثناء باطل ٹھہر گئے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ فلسفہ کی تاریخ سے آگاہی نہ تھی اور وہ نتائج جو تجربے نے پیدا کئے تھے ان کا میدان تنگ اور محدود تھا۔ بجائے دیگر ہم کو امید ہے کہ آئندہ ہم اشیاء کے سطح کے ذریعہ سے ایسی اشیاء جن سے فلسفہ فطرت کا تعلق ہے ثابت کریں گے کہ عموماً علوم طبیعی کے اصول کی تحقیق کا مقابلہ فلسفہ سے آج بھی اسی طرح ہے جیسے ایک صدی پیشتر تھا۔

7۔ یہ ایک بد بختی خاصہ نیچل فلاسفی فلسفہ فطرت کا ہے کہ وہ ایک جانب تو مابعد الطبیعات کو عبور کر جاتی ہے اور دوسری جانب علمیات اور منطق پر علمی نتائج کا مجموعہ اور اس مجموعہ کی ترتیب اور تدوین کلی نظریہ کائنات کے لئے بہت ہی ضروری ہے۔ حالانکہ (نیچل سائنس) ایک خاص طرح سے استعمال سے صور عالیہ اور ذخیرہ معلومات کو اپنا کر لیتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے ممکن مفہوم سے ہم یہاں تمام مضامین کو اخذ کر لیں گے باقی مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے جن میں سے ہر قسم میں چند مضامین داخل ہیں۔

(1) پہلی قسم میں جو بجائے خود ایک مجموعہ ہے اس میں چند مقررہ علمیات (بحثِ علم) کے مسائل ہیں۔ ان میں سے خاص وہ مسئلے ہیں جو عالم خارجی کے متعلق ہیں۔ لفظ "قانون" کے معنی

عضویات میں داخل ہیں، ان بات اور حیوانات غیر عضوی میں۔ جو چیزیں ان بات اور حیوانات کے سوا ہیں یعنی نباتات پانی، ہوا، نیر۔ 12

اور تصورات علمیت جو ہر اور تدریجی تحلیل کے یہ تو صاف ظاہر ہے کہ مطالب مذکورہ کی بحث خالص عقلی مقدمہ (نچرل سائنس) علم طبیعیات کا ہے یہ مقدمہ بہت ضروری ہے۔ جملہ تصورات جن کا نام ابھی لیا گیا تھا اور عالم خارجی کے وجود کا مفروضہ خاص علوم کی توجہات اور تخریعات میں کارآمد ہے۔ مگر ان میں سے کسی مطلب پر بھی جامع بحث نہیں کی گئی تھی بحث یہ مضامین چاہتے ہیں اور ان کی عمومیت جس بحث کی سزاوار ہے۔ اگر یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے تو فلسفہ طبیعی ہی سے ہو سکتا ہے۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ فلسفہ طبیعی میں بہت ہی انتقادی جانچ علم طبیعیات کے طریقوں کی اور اس کے اساسی تصورات کی ہونا چاہئے۔ وہ مسائل جو شمار (1) کے تحت میں مذکور ہوئے وہ علم طبیعیات کے اندر محدود نہیں ہیں اگرچہ اس علم میں ان کا خاص استعمال ہوتا ہے دوسرے مجموعی قسم کے مسائل کی بحث ان تصورات اور طریقوں کی ایسے فنکوں اور اصطلاحوں میں کی گئی ہے جن تصورات کو علم طبیعیات نے صورت بخشی ہے۔ اور ان کا علمی استعمال بھی انہیں حدود کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق مادہ و قوت ازلی حرکت مکانی اور زمانی حوادث طبیعی کے اجزاء ہیں۔ یہ تصورات بھی مثل اور تصورات کے اگرچہ ان میں مخصوص شرعی مقدمہ عقلی مطلوبات کے ہیں لیکن ان کی جانچ خود علم طبیعیات میں بھی چاہئے۔ ویسی نہیں ہوئی۔ اور وہ نادرک اور لطیف طرز عمل جن کے ذریعہ سے علوم طبیعیہ علم کی حیثیت سے روز افزوں ترقی کرتے جاتے ہیں اور علم یونانیو باوجود محتاجا جاتا ہے۔ چاہئے کہ عقلی غرض و فکر کے لئے ہماری مواد مہیا کرے۔

8- (3) ہمارے خیال کو چاہئے کہ فلسفہ فطرت کو علمی نظریات کی تحلیل اور ان کی انداز شناسی منصب عطا کریں۔ یا کم از کم وہ نظریات جن کا مفہوم وسیع ہے نظریہ ذرات علم نباتات میں ارتقاء کا نظریہ میکانیکی اور زمانی اجزائے مشورہ حوادث طبیعی کے وغیرہ۔ اس عنوان میں ہم یہ ملاحظہ کریں گے۔ علمیات میں لفظ تصوری (نظریہ) اس حیثیت سے کہ اس کا استعمال طبیعیات میں ہے کیا معنی رکھتا ہے یعنی طبیعیات میں اس کا کیا مفہوم ہے مقابلہ کے مفروضات کا فیصلہ ہونا چاہئے۔ اور یہ فیصلہ ایسے واقعات پر مبنی ہو کہ جن کا علم ہم کو کما حقہ حاصل ہے اور ان کی مابعد الطبیعی قدر و قیمت بھی ملحوظ رہے۔ اس کے کہنے کے چنداں ضرورت نہیں ہے کہ علمی تحقیقات کے طریقوں سے اور ان کے نتائج سے جو اس تحقیقات کے لئے ناگزیر ہیں کما حقہ موازنہ ہونا لازمی ہے۔

یہاں مذکورہ بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے (دیکھو صفحہ 6-7) کہ فلسفہ طبیعی پر تصانیف کی لازحدکی خاص مضامین اکثر طبیعیات کے مضمون کے ہم کو پہنچے ہیں اور ان کے تصانیف میں اکثر

ابواب شامل ہیں جن میں فلسفہ فطرت کی بحث ہے اکثر مابعد الطبعی اور علمیات کے مسائل ہیں۔ ان سب کے علاوہ ہم اولاً توجہ دلا سکتے ہیں ایف شولٹس سی F. Schultze (دو جلدیں 1881-82) جس کا نام فلاسوفی ڈرنیئر ویمین خافت Philosophie der Naturwissenschaft ہے۔ پہلے حصہ میں نیچرل فلاسفی کی تاریخ کانٹ کے زمانے تک دوسرے حصہ میں ایک مرتبہ تصریح انتقادی تجربیت کی ہے مصنف نے اپنی بحث کو منحصر کیا ہے کانٹ کی فکر پر جس میں بہت عام مسائل فلسفہ فطرت کے ہیں۔ مانیام مشورہ دیتے ہیں کے کرمن K. Kronian کی تصنیف جو ایک پیش بہا تصنیف ہے جس کا نام ان سیری نیئر ارکنٹس ہے 1883 Unsere Naturerkenntniss۔ یہ ترجمہ انش زبان سے کیا گیا ہے یہ کتاب مخصوص ہے ریاضیات اور نیچرل سائنس کی مابعد الطبعی بحث سے کے لاسوٹس K. Lasswitz Geschichte der Atomistik (2 جلدیں 1890) یہ بھی نیچرل فلاسفی کی تاریخ پر قابل ملاحظہ کتاب ہے (دیکھو ڈیو ہول تاریخ استقرائی اندکٹو سائنس اینڈ فلاسفی آف دی انڈکٹو سائنسز 1837 و 1840)

[W. Whewell, History of the Inductive Sciencee and Philosophy of the Inductive Sciences, 1837 and 1840.]

ف8۔ علم نفس

طبیعی علوم میں علم نفس کا خاص وعلیہ اور اس کے عام اصول پر فلسفیانہ غور و فکر یہ دونوں جدا جدا کام ہیں ان دونوں کا امتیاز اظہار ہو ہی صدی میں معلوم کر لیا گیا تھا۔ مگر علم نفس کا ایک خاص علم کی حیثیت سے فلسفیانہ تحقیقات سے جدا ہو جانا ابھی معرض ایجاد میں ہے۔ ہمارا تفصیلی بیان علم نفس کی تکمیل کا چاہتا ہے کہ ایسے سوالات سے بحث کی جائے جن کا تعلق متعین اور مخصوص مہارت سے ہو۔

سب سے پہلے علم نفس کی تدوین میں چاہئے کہ جو تعلق جسمانی اور نفسانی میں ہے وہ صاف صاف بیان کر دیا جائے اور دونوں کے میدان محدود کر دیے جائیں یعنی نیچرل سائنس (علم طبیعیات) سائیکالوجی (علم نفس) کی وسعتوں کا اندازہ جدا گانہ ہونا چاہئے۔ لہذا مضامین اور طریق کسی مصنف کے علم نفس کا مصنف کے نفس ہذا پر موقوف ہے یعنی خود اس کا مفہوم 'نفسانی'

کی ماہیت کے متعلق کیا ہے۔ ہم تین زمانے اس علم کی تاریخ میں قائل فرقی سمجھتے ہیں۔

(1) پہلے عہد میں ذہن کو جو تمام آثار نفسانی کا ماخذ ہے، عید قوت مزاجی قرار دیا ہے جو کہ حیات کی اصل سمجھی جاتی تھی اس رائے میں ایک وسیع ترجمانی علم نفس کی شامل ہے۔ یعنی علم نفس کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے عہد میں ذہن کی وسعت کو محدود کر دیا ہے کیونکہ لفظ ذہنی کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ جس کا علم باطنی اور اک سے حاصل ہوتا ہے تحقیق کی اس منزل پر جو تقسیم جسمانی اور نفسانی کی ہوئی وہ موقوف ہے۔ اس جلی قائل پر جو خارجی اور داخلی اور اک میں ہے۔

(3) تیسرا ملک غالباً سب کے بعد کا عہد جس کا ظہور تفصیل کے ساتھ حال ہی کے زمانے میں ہوا ہے اس عہد میں نفسانی کا وجود موضوعی کے ساتھ ہی ہے۔ یعنی ایسی کوئی شے جو موقوف ہے۔ اس فرد انسانی پر جس نے تجربہ کیا ہو۔ (یعنی موضوع سے تجربہ کرنے والے کی ذات مراد ہے) وہ عنصر اس تجربہ کا جو براہ مستقیم بلا غور و فکر حاصل ہوا ہے اور وہ خود اس امر پر مشابہ ہے کہ وہ تجربہ کرنے والے ہی کی ذات پر موقوف ہے (نہ کسی اور شے پر جو تجربہ کرنے والے کی ذات سے خارج ہو) اس تجربہ میں نفسی عنصر یا جزو ہے۔ بخلاف اس کے دوسرا عنصر اس تجربہ کا جو موضوع سے بے نیاز ہے اور جس کا وجود اور طرز عمل اسی کے خاص قوانین پر منحصر ہے۔ یہ عنصر اصطلاحاً معروضی یا طبیعی ہے۔

2- پہلے عہد کی رائے ذہن کی ماہیت کے باب میں قدیم زمانے سے لے کر عہد وسطی تک بالکل حاوی رہی۔ بغیر کسی شک و شبہ کے سب سے پہلی مدون اور مرتب تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے ارسطو طالیس کے رسالہ بحری مسیحہ النفس میں ملتی ہے۔ اس رسالے کے پہلے مقال میں ارسطو طالیس نے مذہب قدیم کو بیان کیا ہے اور ان کا اعتقاد کیا ہے۔ دوسرے مقال میں اس نے ذہن کی تعریف کی ہے کہ وہ "بالعقلیہ" ہے بدن کی یعنی بدن کی قوت سے فعل میں آنے کا باعث ذہن ہے۔ ذہن اصلی صورت کر ہے (یعنی علت فاعلی ہے)۔ اسی رسالے میں حکیم موصوف نے قوانین ذہنیہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ سب سے اوئی ذہنی قوت قوت غازیہ ہے۔ یہ نباتات کو ملتی ہے جو سب سے اوئی آیت (عنصرت) یا نظام آلی ہے۔ اس سے بالاتر ذہن حاس (حس کرنے والا) ہے۔ یعنی قوت حسیہ یہ قوت غازیہ کے ساتھ شریک ہو کر حیوانات میں موجود ہے۔ ذہنی تکمیل کا اعلیٰ درجہ عقل سے حاصل ہوتا ہے اس کو ارسطو طالیس نے انسان کا مابالاقیاد قرار دیا

ہے جس میں عقل موجود ہے مع ان دونوں قوتوں کے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس کو مصنف نے ذہن کے ساتھ منسوب کیا ہے قوت غازیہ (یا قوتِ یہ کے فعل) کی نسبت بدلتی اس کی یہ رائے ہے کہ ذہن اور اصل حیوانی (روح حیوانی) دونوں ہیچینہ ایک ہیں۔ یعنی ذہن ہی منبع اللہ تمام آجاء کا ہے جس کے مجموعہ کو ہم حیات کہتے ہیں اور جو مقابلہ بچان یا غیر آلی (پتھر) وغیرہ مادہ کے ہے۔ دوسرے مقالے کے خاتمہ پر جو اس کے بارے میں کچھ تحریر کیا ہے۔ تیسرے مقالے میں ادراک اور تصور (حفظ اور خیال) فہم جذبہ (وجدان) شوق اور حرکت پر بحث کی ہے۔ جیسا انہوں نے فلسفہ نے ارسطاطالیس ہی سے یہ مسئلہ لیا ہے کہ ادراک گو وہ بالفعل نہ ہو یا ایسے ذہن کو جو عقل رکھتا ہے اپنی وجہ کی اپنی قوتوں سے علیحدہ کیا ہے۔ یہ تقریبی صرف مفید ہی نہ تھی جس میں غیر باطنی حیوانات اور انسان کا فرق بتایا گیا ہے بلکہ اس تقسیم سے مخلوقات میں فانی اور غیر فانی کا فرق ظاہر ہو گیا اور ایک عمدہ اور سادہ اساس علم نفس سے جس اور عقل کے مقابل کا مبیہا ہو گیا وہ قوت جو اشیاء زمائی اس دنیا کی ہیں اور شعور واسطے اپنی اور اخروی امور کے حاصل ہو گیا جو اس عالم کے ماوراء ہے۔

3۔ یکمی رائے ابتدائی عہد متاخرین کے فلسفہ میں بھی باقی رہی۔ اعلیٰ کے علاوہ طبعیات نے عموماً ذہن کو تقسیم کیا۔ فانی اور غیر فانی میں ذہن کا وہ حصہ جو عقل کرتا ہے اور وہ حصہ جو محض ادراک رکھتا ہے۔ انہوں نے شاید ان قواعد پر زیادہ زور دیا جو ذہن کے غیر فانی جز کو حاصل ہیں۔ حقیقی علم کے کتاب کے لئے۔ اس کا طریق عمل بصیرت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو حقیقت کی معرفت بدلتی براہ مستقیم ہوتی ہے حالانکہ فانی حصہ ذہن کا حواس پر منحصر ہے اور بذریعہ برہان اور استخراج کے علم حاصل کرتا ہے۔ فانی حصہ ایسی فعلتوں کا اصل ماخذ ہے جو عموماً فہم سے منسوب کی جاتی ہیں۔ مسلمان سے بذریعہ ترتیب و اجتماع تصورات لئے۔

اس نقطہ سے علم نفس کی عمدہ تدوین کا راستہ کھل گیا۔ جب یہ ایک مرتبہ تحقیق ہو گیا کہ بصیرت سے انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی ذات میں ازلی و بدیت نہیں ہے۔ یعنی انسان کے ساتھ ہی پیدا نہیں ہوا ہے۔ (ب) اس غیر طبیعی علیحدگی کے رد کر دینے کے لئے زیادہ کوشش کی

1۔ دی کارٹس کی تقریبی اپنی اور بدن کی تھرا اور اتحاد کے واسطے سے ایک مخصوص جان اسی بنیادی تصور کا ہے۔ یہ اہمہطیعات میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے یہ نسبت علم نفس کے وہ حصے جو مشترک فانی جز ذہن کا کہا جاتا تھا دی کارٹس نے اس کو پیش عالم سے منسوب کیا اس کا یہ نتیجہ نکلا جس تھا کہ حیوانات ذہن یا نفس سے محروم ہیں اور خود بخود عقلی ہونے کی طرح ہیں۔ 12

ضرورت نہ رہی کہ طانی اور غیر طانی اجزاء میں ذہن تقسیم کیا جائے اور اس سے عمدہ تعریف لفظ "ذہنی" کی قائم ہو سکتی تھی۔ اس اصطلاح کی عزت جان لوگ کو حاصل ہوئی جو کہ متاخرین کے علمیات کا بانی ہے۔ (دیکھو صفحہ 21)۔ جان لوگ سے دوسرا عمدہ علم نفس کا شروع ہوتا ہے۔ جس عہد کی خصوصیت سے ہے۔ یہ تعریف ذہن کی کہ وہ منبع اور ماخذ باطنی حس کا ہے۔ یہ ساف ظاہر ہے کہ اس نظریہ سے تمام طرحہ عمل خالص عضوی طبیعی اور جسمانی سمجھے جائیں نہ کہ نفسی۔ اس لئے کہ طرحہ عمل عضوی حیات کے بذریعہ حواس ظاہری کے معلوم ہوتے ہیں۔ جیسے اسی طرح جس طرح غیر عضوی اشیاء (چترنگر پانی وغیرہ) کے آثار کا علم ہوتا ہے۔ وہ جمہوری مقبولیت حواس کی صورتوں کی یعنی ادراک کی لایکھن Seibitz کے استعمال اصطلاح ادراک اور ذاتی ادراک سے ظاہر ہوتی ہے جو لوگ کے احساس اور انکاش یعنی تامل کا جواب ہے۔ جرمن میں جو علم نفس اٹھارہویں صدی میں شائع تھا اس میں یہ الفاظ ذہن کے حواس خارجی اور داخلی کی فعلیت کے لئے استعمال کئے جاتے تھے۔

آج بھی فرق نفسی اور طبیعی جسمانی کا منسوب ہوتا ہے۔ لوگ کے اس امتیاز سے جو اس نے داخلی اور خارجی ادراک میں کیا تھا اگرچہ تھوڑے سے تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے تعلق کا واضح تصور ان اصطلاحوں سے نہیں ہو سکتا۔

(1) پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی باطنی حس موجود ہی نہیں ہے صرف بیرونی حسیں ہیں یعنی وہ مقررہ آلات جو تحریک کو وصول کرتے ہیں۔ پس یہ بیان اگر استعمال بھی کیا جائے تو مجازاً ممکن ہے نہ کہ حقیقت۔ اور اس طور سے استعمال کرنا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس وقت تک جب تک کہ ان کے فعل کی ماہیت کا واضح خیال پہلے کسی اور طریقے سے حاصل نہ ہو چکا ہو۔

(2) خارجی اور داخلی ادراک کے تضاد کو کافی سمجھ کے مفروضہ واقعات کے عالم میں نہ باقی رکھا جائے۔ ایسے عالم کے لئے یہ کافی نہیں ہے۔ زمانہ حال کی علمیات (سوشل علمی) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہمارا اصلی تجربہ دو عالموں میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کے نہیں واقع ہوا ہے بلکہ یکیزہ وحدت رکھتا ہے۔ داخلی اور خارجی ادراک کے الفاظ سے جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ عہد متاخرین میں پیدا ہوا ہے اور جملہ اجسام کے مشاہدات پر منحصر ہے۔ وہ حقیقت یہ دو جدا گانہ فعل نہیں ہیں جو حقیقت از روئے ماہیت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں۔ بالفاظ دیگر یہ اصطلاحیں ضروری نہیں ہیں ان کے معنی ابہام سے خالی نہیں ہیں۔ یہ دو جدا گانہ فطوں پر دلالت نہیں کرتے جو

دراصل طبعہ ہوں۔ گو ایک ہی زمانے میں ان کا وقوع ہوا ہو۔ ان کا مفہوم مجازی ہے۔ ان اصطلاحوں کا انتخاب کچھ بوجھ کے نہیں ہوا ہے۔ نہ کسی گہرے امتیاز پر ان کا استعمال ہوا ہے۔

(3) بالآخر اگر یہ مفروضہ کہ ایک خارجی اور اک ہے اور دوسرا داخلی درست ہو تو حواس کے بارے میں ہم کو سخت حیرت ہوگی کہ ان کے اوصاف کیا ہیں۔ یعنی وہ جس کو احساس کہتے ہیں کیا ہے؟ متاخرین کے علم طبیعیات میں گو کہ احساس کا استعمال خارجی طریقے عمل کو مدد دینے کے لئے ہوتا ہے لیکن احساسات منسوب کئے جاتے ہیں۔ جاننے والی کی ذات ہے جو کہ موضوع ان کا ہے۔ (دیکھو 4) بجائے دیگر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ احساس عالم خارجی میں پیدا ہوتے ہیں۔ (لوگ نے یہ بات خود صاف کہہ دی ہے) نہ کہ اندرونی اور اک میں جس علم نفس میں اس چیز کی بحث نہ ہو سکے گی جو کہ بدلہ ایک جزئی حیات کا ہے یعنی احساس سے (کیونکہ اس کی پیدائش عالم خارجی میں ہوتی ہے لہذا علم طبیعیات میں اس کی بحث ہونا چاہئے)۔

1. (5) ماہرین علم نفس گزشتہ چند سالوں سے اس طرف متوجہ ہوئے کہ لفظ (سائیکیکل) نفس کی نئی تعریف کی کوشش کریں۔ تیسرے عہد کا آغاز کہ لفظ (سائیکیکل) موضوعی (ایسولوجی) طبیعیات بحث علم کے خیالات کے بموجب کیا ہونا چاہئے۔ تجربے کی بنیاد کی اصل کا واحد ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مگر یہ فرق نکالا گیا ہے کہ موضوعی اور معروضی عناصر جدا جدا ہیں اور ان کی ترکیب سے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ احساس (مثالی) تصور اور اک یہ نام موضوعی ارکان کے ہیں اور خاصے 'حائس' اور چیزوں کے تعلقات یہ الفاظ معروضی ارکان کے ہیں۔ مگر بعض آثار یا مظاہر اصلی تجربے کے جن کی ماہیت خلاصہ موضوعی ہے۔ مافذ کی تصویریں حیات (وجدانی) خواہشیں ارادے۔ لہذا ان کی جانچ علم نفس ہی سے ہو سکتی ہے (نہ طبیعیات سے)۔ یہ ظاہر ہے کہ جو لوگ موضوع اور معروض کی تفریق پر نظر رکھتے ہیں تاکہ نفسی اور جسمانی میں فرق پیدا ہو وہ بڑا کام اپنے ذمہ لیتے ہیں۔ ان کو ہر مخصوص حالت میں دریافت کر لینا ہوگا کہ کس قدر حصہ کسی تجربے کا موضوعی ارکان سے منسوب ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بعید وہ کام ہے جو علم طبیعیات کے محقق کرتے رہتے ہیں۔ ہر شخص جس کو علمی تحقیقات کا موقع ملتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ پہلا مقصد اس تحریر کا یہ ہے کہ شے یا معروض کا علم حاصل ہو یا جو چیز معروض سے تعلق رکھتی ہے اس کا علم موضوعی اضافتوں سے جدا کر کے (یعنی جو کچھ ذہن کی طرف سے خارج معروض پر لگا دیا

کیا ہے؟ ”مشاہدہ کی فلسفہ“ کا خیال ہی (علاوہ اور مادہ اتفاق الظل یا لغفلہ نزاع کے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ طبیعی آثار کی تحقیقات میں موضوعی یا ذاتی حالتوں کا بھی دخل ہے۔ اور مسلک جمہور معلوم کر ہم دیکھتے یا سنتے ہیں ایسی کوئی چیز ہے جو موجود نہیں ہے یعنی خارج میں یا جس کو ہم سمجھتے ہیں کہ کچھ ہے ہیں وہ صرف آنکھ ہی میں ہے۔ یہ عامیانہ خیال ہم کو بظلم مستقیم اسی مشکل تک پہنچا دیتا ہے۔ کامل شعور ایک سیدھے سادے آدمی کیلئے ہر تجربے میں ایک مجموعہ واحد ہے۔ جب کوئی تجربات پر غور و تحقیق کا عادی ہو جاتا ہے اور ذہن کو تجربہ کی حرارت ہو جاتی ہے اس وقت موضوعی اور معروضی کا امتیاز ہوتا ہے دونوں عالم جدا جدا موجود معلوم ہوتے ہیں گویا کہ اصل حقیقت میں وجود کی دو جدا جدا صورتیں ہیں۔ جس طرح ایک سادی قوس خطی ہند سے میں دو منیروں (الا اور) کی تعامل ہے منجملہ ایک مربع ہے اور دوسرا اس ہے اگرچہ خود قوس کی وحدت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی طرح انسانی تجربے کا عالم موضوعی اور معروضی دونوں میں توہیل ہو سکتا ہے اس سے تجربے کی اتھالی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دیکھو 12/26 ق) ای ما۔ (بڑیک ذورانا لاتر ورامپ فنڈ کن 1886) E.Mach (Beitrage Zur Analyse der Empfindungen 1886) اور آرونیریس (ف 10/5) نے سب سے پہلے اس رائے پر عمل کر کے اس کو فلسفی ترتیب سے مدون کیا ہے۔ مصنف کو یقین ہے کہ اس نے علم کی توضیح پہلے پہل کی ہے اسی طرح نظر سے اپنی کتاب گریڈس در سائیکولوجی (1893) (ترجمہ 1895) میں۔

(6) بہت اگلے زمانے سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں۔ کم دیش ماہیت ذہن کے باب میں (جو رائے اس زمانے میں شائع تھی۔ اس سے متاثر ہو کے یا مستحکم) کہ نفسی اور خلاصہ جسمانی عمل (کے افعال و خواص) کا باہمی تعلق دریافت کیا جائے۔ نظریہ روح حیوانی جس کی توجیہ دوسری صدی عیسوی کلاؤڈیس جالینوس Claudius Galenus نے کی تھی۔ اس کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی۔ اس لحاظ سے کہ وہ توضیح تھی بدن انسان کے حیوانی طریقے کی اور ان کا تعلق بعض نفسی افعال سے۔ یہ رائے جاری رہی اٹھارہویں صدی کے آخر تک اور اس میں بہت ہی خفیف سا تغیر ہوا۔ اعصاب بہت باریک ٹیلیاں بھی جاتی تھیں جو اوجید (ظروف) خون کے نازک شعبوں کے لئے مناسب تھیں۔ بہت ہی سادہ متحرک اور نازک ذرے خون کمان میں اپنی راہ کر لیتے تھے اور کئی ذرات روح حیوانی تھے لہذا اول اصلی مرکز زندگی کے جملہ آثار کا ماں بیا گیا تھا۔ دل کی گری حرارت عزیزی خون کی حرکت کا باعث تھی جو تمام نظام دماغی میں دور تک پہنچا جاتی ہے۔ اس قدر قریب البعد یعنی 1772 اسی پلیر نے اپنی کتاب انٹرو پالوجی میں علم خواص الاعضاء سے ایک

نظریہ نکالا تھا یعنی توجہ کا موقوف ہونا۔ مفروضہ روح حیوانی پر۔ لیکن سولہویں اور سترہویں صدیوں میں مخصوص انفعالی طریقے مضبوطی توجہ کے لئے منتخب کر لئے گئے تھے۔ ڈی کارٹیس (لیکچس پالیٹیس ڈی الہ 1650) (Les passions de l'ame 1650) نے جذبات کو نفس و بدن کے باہمی فعل و انفعالات کا مخصوص اثر توجہ کیا تھا اور وہ یہ تحقیق کرنا چاہتا تھا کہ دل کے انفعالات میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کا اور اک ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تغیرات جذبات پر دلالت کریں۔ اسی طرح ملٹھن Melancthon جو اکثر دوجہ سے ارد۔ ظالمائیس کے عمدہ اتباع سے تھا اپنی کتاب (دی ایمر 1530ء) میں یہ کام کر چکا تھا۔ اس فرقے کے قائل توجہ تا بعین سے لادوئیس واؤیس (Ludovicius Vives) ایک فلسفی اسپانیہ کا رہنے والا تھا۔ اس نے کتاب (دی انصرات واکا 1539) میں تحریر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم خواص الاعضاء سے جو ترجمانی ہوئی تھی اس کو ذہن کی اس تفریق نے کیا ایک جز اس کا فانی اور دوسرا غیر فانی ہے بڑی مدد دی (ف 2 ق 2)۔ یہ خیال کہ نفسی فانی افامیل موقوف ہیں بعض جسمانی طریقہ مکمل پر اس توجہ میں کوئی خلل نہیں ہے نہ کوئی سنا 76 ہے۔

پہلی منطقی تنظیم ان تمام کوششوں کی جو اس مہد میں ہوئیں تاکہ ایک صحیح نظریہ جذبات کے بارے میں وضع کیا جائے اسپنوزا Spinoza نے اپنی کتاب اخلاقی مقالہ چہارم میں لکھ دیا تھا۔ اس مقالے میں ہم کو ایک مضافہ چانچ اس باہمی ارتباط کی بہیم پہنچتی ہے جو نفسی اور جسمانی طریقوں میں ہے لیکن اس کا بدل چانا اس زمانے میں جبکہ علم نفس کا دوسرا مہمداخل ہوا ضروری تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ لوگ کی کتاب کی اشاعت کے بعد خصوصاً جرمن میں جبکہ باطنی اور اک کے متعلق خالص علم نفس کی تکمیل ہوئی جس میں سمجھ بوجھ کے یا کچھ بغیر سمجھے ہوئے بھی ذہنی آثار میں جسمانی شروٹ کا کلینہ لگا نہیں کیا گیا۔ اس سے تجربی یا سرسری نظریہ ذہن پیدا ہوا جس کو یہ نام یعنی علم نفس تجربی والف Wolff نے بخشا تھا۔

(7) سرآمد روزگار ان علمائے نفسیات میں جنہوں نے خالص باطنی تجربہ پر انحصار کیا تھا۔ ہے ان نفیس J.N. Tetens تھا۔ اس ضخیم کتاب Philosophie Versuche über die Menschliche Nature and ihre Entwicklung میں قہمی وہ اب بھی محض تاریخی و دلچسپی نہیں رکھتی بلکہ اس مرتبے سے کچھ زیادہ ہے۔ خلاصہ واقعات کا جو واقعات اس مہد میں دریافت ہو چکے تھے نہایت جامع ہے اور مضافانہ ہے اور واقعات مذکور کے منطقی اتصال کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی ہی کوششیں صرف باطنی تجربات پر

نفسیات کی عمارت کے قائم کرنے کی ہمارے زمانہ تک ہوتی رہی ہیں۔ ہر رٹ کی کتاب لہرینج زور سائیکالوجی 1816ء Lehrbuch der Psychologie اور اس کے بعد سائیکالوجی اہل سن خافت Psychologische Wissenschaft (مجلد 1824-25) ان کتابوں میں ہیں جو بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ہر رٹ نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ بعض مابعد الطبیعی مسائل پر جو ذہن کی ماہیت اور قوتی سے متعلق ہیں اور ریاضی کے ضوابط پر بنا کر ایک صحیح سائیکالوجی لکھی جائے جو کہ بطور علم سکون اور میکانیات Statics and Mechanics کے ہو۔ ماہرین علم نفس کے متاخرین سے ایف۔ برٹینانو (سائیکالوجی دن امبرٹن اسٹیڈ پکٹ اول 1874ء) Psychologie vom Empirischen Stand punkt اور تھ۔ لپس ڈائی گریڈ تھاٹن (ایس سیٹلیٹس ہنس 1883ء Th. Lipps (Die Grundthsa Tsachen des Seelenlebens) کو بھی اسی فرقے کے حامیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ ہر رٹ کے علاوہ ایف۔ ای۔ ہیگ لہرینج (Lehrbunch) اور سائیکالوجی اہل نیرودن خافت طبع چہارم 1877ء) قابل قدر کوشش کی کہ سائیکالوجی علم نفس کو فزیالوجی کی مدد کے بغیر لکھیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسی بحث اس علم کے بجائے خود ممکن ہے۔ یہی ایک طریقہ معلومات سے ہے جس سے بعض مشکل اور پیچیدہ ذہنی حالتوں پر بحث ہو سکتی ہے۔ جب ہم سے کہا جائے کہ نفسی ترکیب (میکانیت) کی جمالی اخلاقی منطقی یا مذہبی تصور کی یا جذب یا ارادی فعل کی بیان کر دو تو ہم کو دماغ کے افعال سے اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ ہم کسی دماغی فعل سے ان نفسی تصورات کو منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حقیقی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک پیچیدہ ذہنی تجربے کی تحلیل کی جائے نہ کہ تعین بدنی حالات کا۔ اگر ہم ابتدائی طریقہ عمل کو اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مل کے کام کرنے کو بیان کر سکیں کسی پیچیدہ و مجموعہ میں بشرطیکہ علمی صحت کے ساتھ ہو تو کسی ظہور کا اور یافت کرنا بہ حیثیت ماہر نفسیات کے ہم سے ۹ معقول فرمائش ہوگی تو بس ہم نے حق تو ضیح کو جیسا چاہئے تھا ادا کر دیا۔ نفسی بیان باطنی تجربات کا مستثنیات سے ہو جاتا ہے جبکہ مجبوراً معین تصورات سے یا ثانوی مفروضات کا کام لیا جاتا ہے۔ ایسے تصورات اور مفروضات جن کا استخراج باطنی تجربات سے خود ہی ممکن نہیں ہے۔ (یعنی جن مقدمات پر تضحیح کی بنیاد رکھی جاتی ہے ان کی خود ہی توضح باطنی تجربات سے نہیں ہو سکتی)۔ لیکن ہماری ذہنی حیات جہاں تک ہم کو اس حیات کا علم ہے کسی طرح خود کمال نہیں ہے۔ اس طرح فی الواقع اکثر ماہرین علم نفس اس فرقے کے مجبور ہو

کے "اشعور" کو آزادی سے استعمال کرتے ہیں تاکہ جہاں جہاں کوئی بات روک لی ہے۔ اس کی رخنہ بندی ہو جائے۔ ایسے خالی مقامات باطنی تجربات ہی میں پائے جاتے ہیں اور بسط نفسی طریقے کے نظریہ کی بنیاد ایسے ذہن پر رکھتے ہیں جو ہر مستقل بذات خود قائم ہے جو واقعات شعور کے عقب میں ہے اور ان پر تعریف رکھتا ہے اور ان کا ترتیب دینے والا ہے۔ سائنس کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ان میں سے کوئی مسئلہ کافی نہیں ہے۔

(8) چنانچہ وہ علم نفس جس کی بنیاد علم خواص الاعضاء پر ہے جس کے ابتدائی مقدموں کو ہم نے ابھی بیان کیا رفتہ رفتہ اس نے بڑی اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا اور جب سے جدید تعریف (یعنی اس علم کی تاریخ کا تیسرے عہد کی) یعنی علم نفس کے موضوع بحث کی تعریف وہ بھی اسی جانب لے گئی کہ نفسانی جو ذہنی شرائط سے مشروط ہے اس کا اتصال شرط یعنی فرو جسانی کے ساتھ ہے لہذا جدید علم نفس ایک ایسا علم ہو گیا جس میں خالص ارکان سے بحث ہوتی ہے۔ ابتدائی تجربے جو کہ موقوف ہیں ایسے موضوعات پر جو خود جسانی ہیں اور وہی تجربے کرنے والے بھی ہیں۔ اس نتیجہ پر ہم صرف خاص ماہرین علم نفس کے عمل سے نہیں پہنچے بلکہ ماہرین خواص الاعضاء کی بھی اس میں شرکت ہے۔ چند سال سے عموماً ایک طریقہ سامان گیا ہے کہ ذہنی آثار کو علم خواص الاعضاء میں داخل کر دیا کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ ذہنی آثار فیزی افعال جاعداروں کے ہیں۔ پہلی صدی کے علمائے نفس میں دی ہارٹلی (مشاہدات انسان پر 1749) جے بریٹلی (1804) آیزر ولفنٹس آن مین (Observations on man اور سی یونٹ (ایسے وی سائیکالوجی 1755 اور اس کے بعد) کے نام لئے جاتے ہیں۔ ایچہ لوئز ندی نچی سائیکالوجی 1852 (Medicische) سائیکلک سمت میں ترقی کرنے کے آثار میں ہے۔

بالآخر جدید سائیکالوجی کی تہذیب و عظیم ذیل و عظمت کی کتاب گوٹہ زوج در فزیالوجیسنس Grund Zuge der Physiologische سائیکالوجی 1874 Psychologie میں ہوئی ہے۔ دو جلدیں طبع چہارم کی 1893ء میں شائع ہوئیں۔ اس تصنیف میں یہ خیال غالب

ہے۔ وہ اعمال نفس جو دماغ میں جاری رہتے ہیں اور ان کا علم ہم کو نہیں ہوتا ایک اصطلاح علم نفس کی ہے سب کا نفس یعنی "تحت اشعور" یعنی وہ ایسے امور ہیں جن کا عمل دماغ میں جاری رہتا ہے گو کہ ہم کو ان کا شعور نہیں ہوتا۔ مثلاً خواب میں جو قصہ ہمیں اشیاء کی ہیں "وہ تحت اشعور" رہتی ہیں اور جب ان کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے یاد آجاتی ہیں 12 حرم۔

ہے کہ نفسی طبیعی میں برابری قائم رہنا چاہئے یعنی اس مفروضے کے تحت کہ کوئی مذکورہ طبیعی یا عضوی عمل ہر نفسی عمل کے ساتھ منسوب ہو سکتا ہے۔ وہ نفسی عمل جس کا علم باطنی اور اک سے ہوتا ہے۔ ہر چیز جس کو اور نظریات سے منسوب کریں گے۔ لاشعوری سے یا ایک جوہری ذہن سے بنا ہر اس مذہب کے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ عضویات کی قلمرو میں داخل ہے۔ یہ اصول عضویاتی نفسیات کے لئے ثابت کرتا ہے۔ افعال کا مشاہدہ ہو یا کم از کم قابل مشاہدہ ہونا جو افعال یا طریقے عمل ذہنی آثار کی توضیح کرتے ہیں۔ نفسی طبیعی موازات جس کا ذکر ہو رہا ہے کوئی مابعد الطبعی اصول نہیں ہے اور نہ اس کو مادیت (دیکھو ف 16) سے کچھ کام ہے جو مادی حرکات کو نفسی آثار کی علت قرار دیتے ہیں۔ جسمانی شرط ہے ذہنی کی اسی معنی سے جس طرح ایک مقدار موقوف ہوتی ہے۔ دوسرے پر کسی ریاضی کی قطعیت میں یعنی یکساں ارتباط دو چیزوں میں اس طرح کا کہ جب ایک بدل جائے تو دوسرا ابھی بدل جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک "ناظم" اصول ہے۔ (دیکھو ف 4/3)

(9) اس سلسلہ کی بنا پر کہ یکساں ربط جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہے ہم ایک جدید اور قابل قدر استعمال نفسیات کی تحقیقات میں کر سکتے ہیں۔ یعنی تجربہ ابتدائی نفسی امور کے تجربوں کی بعض ایسی قدیم تصانیف میں پائی جاتی ہے جس میں حواس کے نفسی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ رنگ کے احساس کا موقوف ہونا طبیعی محرک پر یعنی روشنی پر یا اس کے مماثل مسوی کا احساس صوتی آواز پر اس سے ایسے نتائج نکلے جو طبیعی دریافت میں قدامت کے لحاظ سے دور تک پہنچے اور یہ احساس کی نفسی تحقیقات میں بہت مفید ہو سکتے ہیں۔ لیکن تجربات صراحتہ نفسیاتی افراض سے ہوئے وہ نہایت ایک جدید صورت اس علم کی ہے۔ ٹیٹنس Tetens (دیکھو ف 7/8) اور بونٹ (Bonent) اکثر مختصر طور سے ان تجربات کو بیان کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ 1849ء میں ای ایچ E.H. Weber نے اپنی مشہور کتاب شائع کی جس میں حس لمس اور عموما حسیت پر بحث کی ہے۔ جس کتاب کا نام یو برڈن ٹائسن ڈاس گیمگی فیل Uberden Tastsinn und das Gemeingi fische ہے۔ آردو گیز کی کتاب I Handmaster buch der Physiologie نے بھی مرتب تجربات کے لئے سرگرمی پیدا کر دی اور نفسی تحقیقات میں

مصنف کے اس قول کا غلطیہ ہے کہ ہر نفسی واقعہ کے ساتھ ہی ایک تغیر جسمانی اعصابہ مضبوطہ وغیرہ میں حادث ہوتا ہے۔ کوئی ایسا فعل نہیں ہے جو محض نفسی ہو اور اس کے مقابل جسمانی اثر ثابت نہ ہو۔ 12۔

یہ ریاضی کی اصطلاح ہے مثلا $ا + ب = گ$ یہ ایک قطعیت ہوتی اس میں لا اور دغیر ہیں لامستقل ہے اور دلاہ موقوف ہے۔

تجربہ سلوب جاری ہوا۔ اور تجربی سائنس کی جی ٹی فلز کی مفید تحقیقات سے صورت ہی بدل گئی۔ یہ واقعہ 1860ء کا تھا۔ فکٹر کی کتاب بنام ایلمنٹری سائیکوفزک (Elementy Psychophysilo) 1860ء میں طبع دوم اور پھر با تفریر (1889) میں شائع ہوئی۔ فکٹر سائیکوفزک سے مراد لیتا ہے۔ ٹھیک نظریہ طبعی اور نفسی ربط و ارتباط کا اور تجربے کا کام میں لانا اس اصول پر مبنی تھا کہ احساس کا موقوف ہو تا محرک پر یا نفسی کے حساب سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ اسی کی پیروی کی وراثت نے اور اپنے تجربی طریقوں کو جاری کیا اور تجربات کے نتائج کو اپنی فزیالوجیکل سائنس کی روشنی میں تحریر کیا۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سائنس کی کامیابی کا میدان ایک خاص علم کی حیثیت سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ یہ اس میں داخل ہے۔ (الف) پیچیدہ واقعات شعور کے سیدھا طور سادے واقعات میں تحلیل ہو گئے۔ (ب) مقرر ہو گیا موقوف ہو تا نفسی امور کا طبعی (یا عصائی) پر اور یہ کہ طبعی اور نفسی واقعات برابر برابر جاری رہتے ہیں۔ (ج) تجربے کو کام میں لانا تاکہ خارجی پیمانہ ذاتی اعمال کا حاصل ہو جائے اور ان کی ٹھیک ماہیت دریافت ہو جائے نفسی حیات کی تاریخی تحلیل کی تاریخ ممکن ہے کہ مستقل علمی تحقیقات کا موضوع بحث قرار پائے۔ ہر برت اسپنر نے (دی پرنسپل آف سائنس کی روشنی میں 1885ء و با بعد) اپنی کتاب اصول نفس میں لکھا ہے ترتیب کے ساتھ تاریخی تحلیل کے صحیح فکر سے۔ گو وہ ایک طرف ہے کیونکہ حیوانی سائنس کی روشنی اور سمجھ کی سائنس کی روشنی بھی عام عنوان میں داخل ہے۔ بالآخر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ایم ٹراوس اور انجھ اسٹین ہل نے فرق کیا ہے۔ قوی سائنس کی روشنی اور شخصی (یعنی ایک فرد انسان کی) سائنس کی روشنی میں۔ قوی سائنس کی روشنی میں داخل ہے تحقیق ایسے آثار کی جو ایک نظام آبی سے سمجھ نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ان کا مرکز ایک جماعت انسانوں کی یا ایک قوم ہے۔ زبان اور رسم و رواج ایسے آثار کی مثالیں ہیں۔

(10) یہ ظاہر ہے کہ تحقیق کے جملہ معروضات جن کو ہم نے فقرہ بالا میں جمع کیا ہے علم نفس سے متعلق ہیں۔ اس حیثیت سے کہ علم نفس کو ایک خاص علم سمجھیں۔ فلسفیانہ سائنس کی روشنی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب یکساں طور سے بنیادی واقعات ہیں۔ غرض واقعات عقل اور طبعی آثار کے اگر ہم فلسفہ کی تعریف کریں کہ وہ علم الاصول ہے تو ہم اس نفسی تحقیقات کو فلسفیانہ نہیں کہہ سکتے بلکہ اس نقطہ پر مضبوطی علم نفس کے ماہرین عموماً متفق ہیں۔ مگر اسی وجہ سے تو یہ دریافت کہ تا ضروری ہو جاتا ہے کہ کیا سائنس سائنس کی روشنی کے پہلو پہ پہلو فلسفیانہ سائنس کی روشنی نہیں ہو سکتی اور اگر ایسا ہے تو اس کو کیا متعلق رہے فلسفہ ذہن سے منسلک سائنس یا ذاتی مناعت جو کہ

زیگل کے وقت سے فلسفہ فطرت کے متقابل ہے۔

(1) خاص مسائل کی فہرست سے جو فلسفیانہ نفسیات کی چیز میں پڑتے ہیں (دیکھو صفحہ 717) اولاً تو (الف) فلسفیانہ ساینکالوجی میں علییات اور منطقی مقدمات سے مناسبت یا تجربی نفسیات کی بحث ہوگی۔ ان میں داخل ہیں تصورات موضوع اور فرد (مفہم واحد) کے نفسی علیات اور نفسی ساخت، تحلیل ترکیبی اور تکنیکی طریقوں کی وغیرہ (ب) اس علم میں چاہئے کہ ایک اعتقاد ہی امتحان ایسے بنیادی تصورات کا ہو جو تجربی ساینکالوجی میں کارآمد ہیں اور فلسفہ کے نفع کے لئے ان کی جانچ پڑتال کی جائے نظریات مکانی اور زمانی مثالاً احساس اور علامہ وغیرہ کے۔

(2) نظریات جو ہریت اور واقعیت (بالطبعیت) کی بحث میں ہم قریب مابعد الطبیعیات کے آجاتے ہیں۔ پہلا یعنی جو ہریت کی بحث تو جوہرہ ان کا مقدمہ یعنی ذہن یا نفس ایک جوہر قائم بذات خود ہے اور دوسرا یعنی واقعیت (یا بالطبعیت) کی بحث کو یا اس کی مدنی ہے کہ افعال شعور جو بلا واسطہ حاصل ہوں ذاتی حقیقت کو شامل ہیں یعنی شعور کے افعال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ نفس قائم بذات خود ہے۔

(3) یہ تعلیم تعلق رکھتی ہے مسئلہ عقلیت اور مسئلہ ارادیت کے تضاد سے۔ مسئلہ عقلیت ذاتی تجربے کے عناصر کو عقلی طریقہ عمل میں پاتا ہے یعنی فکر اور تصور یا مثالیہ میں۔ ارادیت کا یہ فضا ہے کہ آثار ارادے کے نمونہ یا اصل ذاتی حیات کی ایک وسیع حد تک۔ یعنی ارادی افعال ہی ذہن کی جوہریت پر دلالت کرتے ہیں۔

(4) اصطلاحات واحدیت اور اٹھیلیٹ مادیت اور روحانیت (جن سے ہم باب سوم میں تفصیلی بحث کریں گے) دلالت کرتے ہیں مسئلہ نفسی اور طبیعی یعنی جسمانی کے باہمی تعلق کے حل یا توجیہ پر۔ ہم متعدد مضامین فلسفیانہ علم نفس کے انداز کے ان جلدوں میں پاتے ہیں جن میں بحث علم اور مابعد الطبیعیات کے عنوانوں کی تصانیف ہیں یا ان کتابوں میں داخل ہیں جن کے بڑے حصے میں مناسبت بحث ساینکالوجی کی ہے۔ پہلی کوشش مہمہ متاخرین میں فلسفیانہ ساینکالوجی کو ایک

۔ واحدیت کے ماننے والے وحدت وجود کے قائل ہیں کہ تمام عالم کی ایک ہی اصل ہے خواہ اس کو خدا کہو خواہ کائنات۔ اٹھیلیٹ والے عالم کی اصل دو عنصروں کو کہتے ہیں عقل ذہنیوں کے جو فیہر کا لامل برہان کو اور شرکا لامل برہان کو قرار دیتے ہیں مادیت کے قائل کل عالم کی اصل مادہ کو کہتے ہیں اور روحانیت والے مادہ کے عوض روح کو کل عالم کی اصل مانتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ جملہ مذاہب گویا جواب ہیں مسئلہ تعلق نفس اور بدن کے 12 حرجم۔

مستقل تعلیم بنانے کی ہے۔ دیکھی J. Rhemke کی کتاب لہرنج در انکھین ساینکالوئی (1894) Lehrbuch der All Gemeinen Psychologie میں پائی جاتی ہے۔ دیکھی کی جی بی ٹی لینڈ G.T.Ladd نے کتاب فلسفہ ذہن میں کی تھی جو 1895ء میں شائع ہوئی۔

(11) فلسفیانہ ساینکالوژی اس معنی میں فلسفہ ذہن یا عقل سائنس (یعنی مناعت) نہیں ہے۔ اس کو صرف مخصوص مقدمات سے بحث ہے جو بنیادی تصورات یا نظریات تجربی ساینکالوژی کے ہیں اور کسی طرح مقدمات سے دوسرے عقلی مناعتوں کے اس کو تعلق نہیں ہے۔ اگر ان میں داخل ہے خود تجربی ساینکالوژی تو پھر مصنف کے نزدیک ساینکالوژی عام فلسفہ ذہن کے ایک جزو سے زیادہ نہیں ہے اس کے ساتھ کے دوسرے شعبے فلسفہ قانون اور فلسفہ مذہب فلسفہ تاریخ اور شاید فلسفہ اخلاق اور فلسفہ جمالیات بھی ان مختلف تعلیمات کے ساتھ جو ایک ہی عنوان کے تحت ہیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ عام فلسفہ ذہن کے خیال ہی سے باز رہیں یا عقلی مناعت سے علیحدہ۔ اس لئے اور بھی کہ اس علم میں کوئی حقیقی عقلی فلسفہ نظریات سے نہیں پیدا ہوتا۔ جمالیات میں مثلاً ضرور ہے کہ بعض اعتبارات سے طبی طریق عمل کی توجی ہو اور یہ تو درست نہ ہوگا کہ قانون فنون مذہب اور تاریخ کے لئے معروضی یا حقیقی دلائل یا اعتبار کو استعمال کریں۔ اگر ہم ان کو صرف ذہن کی اختراع سمجھتے ہوں۔

اس فصل کے آخر میں ہم ساینکالوژی کی بعض تصانیف کا ذکر کریں گے جن کا نام متن میں صراحت کے ساتھ موجود نہیں ہے۔

ڈیوڈ الکنین لہرنج ڈر ساینکالوژی W. Volkamann Lehrbuch de Psychologie طبع چہارم دو جلدیں 1894ء اس کا صحیح نظر اصلاً ہیریٹ کا سا ہے۔ اس تصنیف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تفصیلی تاریخی بحث بطور اسطراد کے ہے اور اس میں کثرت سے ادبیات کے حوالے ہیں۔ متن اکثر مقامات میں زمانہ حالت کی تحقیق سے عاری ہے۔

اے بی ن وی سنسز اینڈ دی انٹلیکٹ A. Bain The Senses and the Intellect (1855) She Emotions and the will (1859) دما بعد وی اسوشنس اینڈ وی دل (1855) دما بعد وی اسوشنس اینڈ وی دل (1859) will (1859) دما بعد۔ یہ مصنف تلازمیت کی ساینکالوژی کے فرقے کا ناسمجھ ہے۔ یہ فرقہ تلازمہ کو بنیادی مظہر بر نفسانی کلیہ میں خیال کرتا ہے۔

اچھے ہانڈ تک سائیکالوجی ان امرن H. Hoffding Psychologic in
 Unrissen طبع ثانی 1893 ڈائش زبان سے انگریزی ترجمہ پہلے ڈیٹن سے جرمن جس کو ایم
 بی لوڈ لیس M.G. Lowndes نے 1819ء میں ترجمہ کیا تھا۔
 ڈیو جیمس آف سائیکالوجی W. James Principles of
 Psychology ' 2 جلدیں 1890ء۔ ڈیو وڈٹ ورسکن اور مینٹن اینڈ تھیرسلیس W.
 Wundt Vorlesungen liber Menschen und Thierseele طبع دوم 1892ء
 Grundriss der (ترجمہ انگریزی 1894ء) گریڈرس ڈر سائیکالوجی
 Psychologic (ایضاً انگریزی ترجمہ) 1897ء۔ ای بی ٹیٹھن این اوٹ لا آف سائیکالوجی
 E.B. Titchenen an outline of Psychology طبع دوم 1897ء۔ بی ایلف
 اسٹوٹ اٹلیک سائیکالوجی G.F. Stout Analytic Psychology طبع 1808ء
 اور ایلف ہارمس (مکتبہ صحتی ڈر سائیکالوجی) 1878ء دونوں عام تاریخی علم نفس پر لکھی ہیں مگر
 دونوں اوجھری ہیں۔ دو جلدیں جواب تک چھپی ہیں۔ (1884-1880) اچھے سائیک
 Siebeck کی قابل قدر مکتبہ صحتی ڈر سائیکالوجی نامی اکونیاکس
 Psychologic Thomas Aquinas کے زمانے تک پہنچی ہے۔



اخلاق اور فلسفہ قانون

اخلاق اور بحالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہنچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جس پر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہیں اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص معاملوں پر چلتا ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیاد نہیں ہے۔ ان دونوں یعنی اخلاق اور فلسفہ قانون میں خود ہی خاص مناسبت ہونے کی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم متعین اور آخری یعنی ہیئت واقعات اخلاق یا فلسفہ اخلاقی سے عموماً ناموسی (عمل کے لئے ضابطے اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھو صفحہ 5، 4) اور اس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی فعل اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ ان معنوں میں اس کو فن سیرت کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح منطق کو فن تفکر کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے معین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قواعد عطا کرتی ہے جس سے تفکر یا فکر صحت کے ساتھ ہو۔) چونکہ تعریف صفت خلقی کی وضعی یعنی کسی کے مقرر کرنے سے نہیں مقرر ہو سکتی لہذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تحلیل کا بیان بھی ہونا چاہئے اور وہ اصول اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں۔ ان کی تحلیل کر کے عقلی اور مسلسل احکام اس مناسبت میں بہم پہنچائے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہئے ان دونوں میں (یعنی ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہئے) امتیاز کیا جاتا ہے۔ بے شک اگر یہ

۔ جب ملکی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں بلکہ یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے واقعات تک پہنچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہو جاتی ہے ایسے واقعات کو آخری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھیں تو یہ واقعات اولی ہوتے ہیں کو ظنی زبان میں اولیات کہہ سکتے ہیں پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے آخری ہیں، وہی ترکیب کے اعتبار سے اولی ہوتے ہیں 12۔

امتیاز نہ کیا جائے تو پھر خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ صفت انسانی اعتقاد اور حقوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور ان سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانہ حال میں کہا جاتا ہے اور گزشتہ زمانے میں بھی کبھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبیعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تفاوت نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرتِ سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے) مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کر سکتے ہیں مگر کوئی امر مستثنیٰ اس قاعدہ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے۔ کیونکہ اگر کوئی طبیعی فعل مخالف ایسے فعل کے ہو جس کو رسم و رواج نے فی الواقع منظور کر لیا ہے۔ معاشرت نے اس کو رواج بخشنا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا اوپر مذکور ہو چکا ہے اگرچہ دوسرے لفظوں میں ہو۔ مگر وہی امتیاز موجود ہو جس پر ہم نے پیشتر زور دیا تھا۔

2۔ پہلا سوال جو عالمِ اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے۔ جو ان دو قسم کے افعال میں ہے۔ ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطہ کی پابند نہیں جس طبعیت کی امنگ سے افعال صادر ہوئے ہیں۔ دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی عزم یا مقولے پر کاربند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلِ سائنس دانوں کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی اختراع انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا مذہبی خیالات اور عبادات کی صورت پکڑتے ہیں اور یہ روایتی استعمال اور ضابطے معاشرت کے دیسے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی (معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اس پر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اس کی زندگی ایک تعلیم کے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ سب سے پہلے اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متحدہ ضابطہ یا ناظم اجزا اشاعت در شاخ ہو جاتے ہیں اور ہر مجموعہ کی جداگانہ شناخت ہو جاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاقی خاص عناصر ہیں۔ اس مجموعے کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے چلے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور دوسرہ میں رفتہ رفتہ مذہبی اور دنیاوی دانش کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ ان کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کوئی عجب بات نہیں ہے کہ سقراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علمِ اخلاق کا واضح مانا جاتا ہے صراحتاً دوسرے مذہب اخلاقی کے متافی قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دیہاتوں کے۔ اسی وقت وہ اخلاقی فساد (سوزل) جو اپنے آس پاس اس کو نظر آتا

تھا اپنے عہد کے لئے اس نے وہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانے کے لئے کیا کرتے ہیں۔ یعنی دریافت کرنا کہ کونسا اخلاقی اصول کا بس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو ظم کا نتیجہ سمجھنے لگا۔ یعنی ایسی کوئی بات جو یکسو سمجھائی جا سکتی ہے۔

3۔ افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی نقلی صحت کے ساتھ دریافت ہو جائیں۔ کتاب فیڈرس و فیڈون و ری پبلک کا اخلاق مابعد الطبیعت سے تقریباً ملاد یا گیا ہے۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثال یا جو ہر اشیاء کا ایک تھانہ قیوتوں کا ہو جاتا ہے۔ مادہ اصل ہے ان چیزوں کی جو نہیں اور بد اور مثال شرط اول یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ افلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنی سے شرط ہے نقلی صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں بھی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انجام کار میں خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غیر مادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے۔ حسن ہے صرف حیات میں نیکی کا پرتو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا محسوس نہایا ہوتا ہے اور اسی سے اس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو اورائے حیات ہے۔ کامل تحقیق نیک کوشش کا فرغ ہے کسی قسم کے اجتماع کی یار پاست کی۔ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں ان شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اس کے مطابق زندگی بسر کرے تو ایسی زندگی طبعیت انسانی کے اغراض کو پورا کر دے گی۔

سعادت (انجیوے سوچا) کو قبل سقراط کے حکمائے اخلاق مثالی نیکی کا منطوق (مجموعہ) خیال کرتے تھے۔ یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مگر ہم کو کوئی مرتب صورت آزمائی ایسے اخلاقی کی جس کی بنا سعادت پر ہے اور سطحائیس سے کچھ پہلے نہیں ملتی۔ نیفوما جس کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انہیں مدارج کے مطابق اس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے وہی ہی کوشش اس کے حصول کی ہونا چاہئے حالانکہ فرقہ ارسطیس سیرین کا رہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرینی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیح میں گزرا ہے۔ اس نے حیات کی

مثال افلاطونی فلسفہ میں ان درجہ صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت ماننے لگے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان کو ہم قدم دیکھتے ہیں یہ پرتو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو لال سے سوچو ہے اور جو اصل اور طبع ہے اس محسوس انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور افلاطونی مسئلہ افلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

تو اس میں درجہ سطحائیس کے باب کا نام تھا اور بننے کا بھی سبب رسم میں اور سطحائیس نے کتاب نجوم جس میں اخلاق پر اپنے بننے کے لئے لکھی تھی۔ 12

ہیٹا لذت (بے دہی) کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے۔ (یعنی ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو)۔ اور سطا طالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت، مزاج کی دائمی تسکین جو زندگی کے عوارض سے متغیض مکدر اور مضطرب نہ ہو قابل قدر ہو سکتی ہے اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال، شہوت اور غضب کا قائم ہو سکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط اور تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا واسطہ ہے مگر ہمیں افراط و تفریط میں خیر الامور اور سلبا اسی سے مراد ہے۔ اور سطا طالیس بھی مثل الاملاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو نیکی کی ہر تمدنی کوشش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے۔

4۔ اور سطا طالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے ان میں بھی یہ رجحان عقل کی ساتھ موجود ہے کہ اخلاق سیرت کی درستی کا فن ہے۔ روحانین نے سب سے بڑھ کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی۔ اس فرقے نے محمد و کیا اپنے علم کی ساحت کو اپنے مشہور و معروف تصور سے (ایہ یہ نور) مباح یعنی ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ برے مگر ایسے افعال کو عقلی صفت اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ نیک مقاصد حاصل کرنے کے لئے ہوں۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایک خط فاصل سمجھ کر دیا درمیان افعال نیک فرائض عقلی سیرت (کثیر قنوما) اور بد افعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں۔ اور زور دیا اس تقابل پر دانشمندانہ اور اہلہ کی شخصیت کے لحاظ سے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری طہرست ان عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کر دی گئی تھی۔ غرض اور ضابطہ انسانی اور اوسے اور افعال کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں۔ ان سب پر تحقیقی نظر کی گئی تھی۔ مذہب نیکی نے ایک جدید سطح نظر داخل کیا۔ جس میں تین خاص تصور داخل ہیں۔ اولاً ایک تصور ناکریم گناہ کا۔ دوسرے حکم ہر انسان سے محبت کرنے کا تیسرے یہ

1۔ اوسے اصول قدر میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اول وہ افعال جن کا کارنامہ ضروری ہے اور اگر نہ کئے جائیں تو گناہ ہوا ایسے فعل کو غرض یا واجب کہتے ہیں دوسرے 2۔ وہ افعال جن کا نہ کارنامہ ضروری ہے اگر کئے جائیں تو گناہ ہو 3۔ وہ افعال جن کا نہ کیا جائے تو ثواب ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے ایسے فعل کو مستحب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے سوائے کی سمت وہ افعال جن کا ترک کوئی ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہوا ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کرنا مساوی ہے۔ چاہے کوئی ان کو کرے چاہے نہ کرے ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت عقلی ہے اور جملہ افعال خلق ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں داخل۔ 12۔

4۔ صیغائی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے خلق میں آدم کے عہد سے گناہ گاری پھیلی آئی ہے ہر انسان کا گناہ گار

کہ اخروی مظہریت یا سروریت اخلاقی وصف سے زندگی کے جو اس زمین پر گزری ہے متعین ہوتی ہے۔
 (1) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ناممکن ہے۔ مسیحائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی کوشش کرے معصوم (بے گناہ) نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک نئی (نجات دہنے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اٹھالے جس بوجھ سے انسانیت کچل کے پرزے پرزے ہو جائے گی۔ اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحال ہستی کی امید دلانے۔

(2) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں مگر اس کو فریضہ نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک سر کی فرض حتیٰ کہ مسیحیت نے یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بال بچے ہیں اس لئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(3) اور اگرچہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہوتا ہے۔ مسیحی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا ہے یعنی مسئلہ انعام و تعزیر (ثواب و عذاب) جو کہ متصل ہے اخلاقی کوشش اور انسان کی ترقی سے۔ جو کچھ ہم جوتے ہیں وہی کاٹیں گے۔ اخلاقی میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید و اہمیت ہے رحمت الہی سے۔ خدا بخش دے گا گناہ گار کو بھی بشرطیکہ وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں مسیحی مسائل میں اور کوئی خاص مفہوم بہشت اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(5) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل عیسائیت کے عروج کے ساتھ نمایاں ہوئے ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنی مسئلہ جبر و اختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی ہدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنی

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : ہونا ضروری ہے اہل حکمت ایسے گناہ کو جو تاگزیر ہو گناہ نہیں کہتے اور نہ اس پر کسی قسم کے سواغہ کے قائل ہیں یہ وہی بات ہے کہ کسی معنی سے کہیں کہ کلا کیوں ہے۔ 12ء

۔ اللہ تعالیٰ عباد اللہ مشعور ہے دوسری اسماء المومنون اخوة اسلام میں بھی لکھا ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہئے کہ انہوں نے ظلم بھی خدا کی طرف سے مبرا و معزہ ہے۔ حقوق کو بطور استعارہ کے کہاں کہا گیا ہے۔ 12ء
 ۔ یہ دلائل یعنی بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تشریفات موجود ہے وہ جسمانی بھی ہیں اور روحانی بھی یہ دونوں شخص ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

۔ مسئلہ جبر و اختیار کی میں شکیں ہیں جو اس مختصر قسط میں درج ہیں۔ لا جبر ولا تفویض لیکن الامر بین الامرین نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک امر ہے دونوں کے بین النہین۔ تفویض کے معنی ہیں سپردگی یعنی کل امور انسان کے ارادے پر موقوف ہیں۔ 12ء

بھلائی برائی افعال کی اس کی قدرت و اختیار میں نہ ہو۔ عہد وسطیٰ کے مسیحی اخلاق میں ارادے کی آزادی کا مسئلہ طوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدائے قادر مطلق کو انسانی آزادی کے ساتھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تقابل و تقدیر اور عدم تقدیر کا تقابل صاف صاف معلوم کر لیا گیا ہے جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے۔ (دیکھو صفحہ 21)

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی فرض کی عہد ریٹاریشن (اصلاح یا خسر علوم کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی) میں ہوئی۔ رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطیٰ کا خاصہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب نہ ہو گیا تھا کہ دنیا داری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہو سکتی ہیں یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک اثباتی قدر و قیمت دیتے ہیں اور نعمت و دنیا سے فائدہ اٹھانا مسابح ہے کیونکہ دنیا اور مافیہا خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔ اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آ گئی۔ ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الہی کا استحقاق نہیں حاصل کر سکتے بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آ جائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم و آداب کی بجا آوری نہایت اخروی اور گناہ سے رہنمائی کا باعث نہیں ہو سکتی۔ پس جو اخلاق کا اکتساب چاہتا ہے اس کو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہئے۔ اس کا جنگ کرنا بدی کی قوت کے ساتھ جس میں عصیان کا رشتہ اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت ہے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نہایت دہندہ جو شیطانی ہے یعنی مسیح اس کو جرأت اور سرت اور باطنی اطمینان بخش سکتے ہیں۔

(6) زمانہ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کی گئی جس کے عمل مترادف کوشش کی تھی کہ ایک کچھ مسیح بنایا اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کی گئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پڑھا لیا جائے اس طرح اسپینوزا Spinoza ہم کو اتھی کا آرڈائن جیو مٹرک جو ریاضی demonstrat Ethick ordine geometre اخلاقی ترتیب ہندی برہان پر قائم کی

یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پھیلا ہوا ہے متعدد آیات اور احادیث اس کی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گمراہ شخص کی رہنمائی کے لئے خدا کے بندوں کو کھڑا کر دینا یا زندگی پر فضیلت ہے مگر یہ شخص جو بال بچوں کی فکر میں آلودہ ہے اس کی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے۔ 12ھ

سوائے خدا کے کوئی نہایت دہندہ نہیں ہے اسلامی قانون لاخود و اولاد و زور انھوں نے کوئی کسی کا جو نہیں انھیں انھیں کا قانون ہے ہمارے گناہوں کا یہ ہم پر ہے اور ہم اس کے جواب دہ ہیں۔ 12ھ

جائے۔ ہابز اور لوک Hobbes & Locke دونوں کو یقین ہے۔ (دونوں نے اپنے یقین کے وجوہ بیان کرنے میں بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے) کہ اخلاق کو اختیار اپنی برہانی طریقے سے پیش کر سکتے ہیں اور اس کے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔ اس سہلی اور تحشیلی طریقے کے علاوہ ہم چار مختلف سو نے منافی اخلاق کے متاخرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کر سکتے ہیں۔

(1) اخلاق کو نہ ہب اور مابعد الطبیعت سے جدا کر دیا ہے اور اخلاقی مسائل کی تجربی منافی بحث کی حمایت کی گئی ہے۔

(2) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس معاشیات، مدنی اور علم اہیات وغیرہ کے اور اس طریقے سے علم اخلاق خاص مناعت Science کی صورت میں آ جاتا ہے۔

(3) "اخلاقی" کو بے مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لئے خواہ جماعت کے لئے۔ یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کر دیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنائے جائیں۔

(4) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔ اخلاقی قانون یا ایمانی قصدیات ایک اصلی پیدا کنی و خلیفہ ذہن انسانی کا ہے۔ انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودیعت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کانفس Coscience یا ایمان ہے۔ لہذا اخلاقی بے نیاز ہے۔ تجربی نظریات سے جن میں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے۔ اخلاقی قوانین کبھی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں نقطہ نظر ایک دوسرے سے فکر کے استزاعات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ان کو ایمان، اشیاء میں ملاحظہ کریں (یعنی واقعات میں دیکھیں) تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اور ایک سے دوسرے کی تشکیل ہوتی ہے۔ مثلاً اخلاق کا مستحق ہونا نہ ہب اور مابعد الطبیعات سے اس سے ثابت ہوتا ہے بالوہی رابطہ اور اتصال سے جو اس کو بعض اثباتی یا واقعات مناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔ لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آراء کی خاص تدوین و ترتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترشیں، بجم، پختی ہیں۔ پس ہم کو اپنے موجودہ مقصد کیلئے اس کی اجازت ملنا چاہئے

استزاعات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا ملک سے ملکیت وغیرہ۔ 12ء

ایمان اشیاء سے واقعی اشیاء جس طرح عالم میں موجود ہیں مراد ہیں۔ 12ء

کہ زمانہ متاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کیلئے ہوا ہے اس کی تہہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تاکہ ہم ان کو بیان کر دیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ متاخرین سے جو جس رائے کے نمائندہ ہیں ان کو جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے والے کا یہی اصل مقصد ہوا کرتا ہے۔

(7) اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض انگریزی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں۔ لیکن نے اکثر موضوعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفہ اخلاقی کی مستقل بحث ہونا چاہئے۔ ہانس نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔ اس نے ابتدا کی ہے اس مفروضے سے کہ بالکل خود غرض اشخاص جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ان کی کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروضہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جبکہ نور و لگ مشرک اغراض کی تعمیل کیلئے ہو ہر شخص کو چاہئے کہ وہ کام کرے جو کل کی بھود کیلئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتدا یہ ہے کہ مفید اور مضر کو نور و لگ سے دریافت کر لیں۔ لوگ اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا ہے۔ یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ لوگ کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔ قانون الہی، قانون حکومت، قانون معاشرت یعنی رائے عامہ۔ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔ قانون الہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یا تسبیح یا قنوع) یا مسعیت ہے۔ قانون ریاست کے تحت میں انسان یا اعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیگناہ ہے۔ قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شاخسری کی تعریف اخلاق (این انکوائری کن سرنگ ورچو اینڈ میرٹ ان دی کیرکٹرسٹکس آف مین ایٹ سٹرا 1711ء دما ہند An enquiry concerning Virtue and merit in the characterstics of men etc., 1711 تحقیق فضیلت و لیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔ قدیم اخلاق میں یہ دشمنان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو بحالیات کے ساتھ ملا دیں اور شاخسری Shaftesbury بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے۔ خود غرضی اور معاشرتی جذبات کی متناسب ترتیب میں۔ وہ حسن جو تناسب یا موزونیت میں ہے۔ اور غیر طبعی اور بے فائدہ یعنی لغو کی عدم موجودگی میں۔ اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی Harmony موزونیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے۔ انگریزی اخلاق سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کا بھی ملی یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔

آرکھوڈتھ اس کارک Cudworth S. Clarke اور جے بٹر J. Butler یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات کا مرکز پیداؤٹی میلان یا فعل ہے۔ ایہم (این ایس کس سزنگ وی پرنسپلس آف مائرس 1751) اور آڈم اسمتھ (تھیوری آف مارل سٹیمینٹس 1759) Adams Smith Theory of moral Sentiments 1759 نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیقی بڑی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز ایہم یا ہمدردی کا ثابت کیا ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سعادت ایہم و غیرہ کی مستقیم نفع دہانی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت ان کو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور ان کو اچھا سمجھتی ہے۔)

(8) سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعت کا نہایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے وقتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے ۳۰۰ ہونے مابعد الطبیعت سے جدا کرنے کے حامی نظر آتے ہیں۔ نکل ہیلونتس (1706) Bayle اور ہلونتس (1771) Helventius مستقل علم اخلاق کے خاص آدمیوں میں تھے۔ جزاء عظیم اخلاق کا جذبات کی عقلی اور دلی تہذیب کبھی گئی تھی۔ یہ اخلاق کی اصل مابعد مانی گئی تھی۔ اس طرح نظر پر دلی کارنس اسپینوزا Descartes Spinoza اور لائبنز Leibniz متفق اللفظ ہیں۔ اگرچہ مخصوص مسائل میں ان کی راہوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خاص نظری عقلی طریق پر کی گئی (دیکھو صفحہ 5/30) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثالیہ مانا گیا تھا۔ (یعنی سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی غایت اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو صفحہ 3/5) کہ اس عہد میں ہدایت عموماً کلی صحت کی شرط کبھی گئی تھی (یعنی جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ کلیہً اور ضرورہً صحیح ہیں) اس سے ہم کچھ سیکھتے ہیں کہ کانت Kant کی کوشش کہ اخلاق کو ہدایت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تاکہ یہ علم مناعت Science کے مرتبے پر قائم ہو۔ کانت نے صاف صاف کہا ہے بخلاف روسو کے کہ جزاء عظیم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں "مقولہ امر" سے ہے جو کل ہماری طبعی میلانات کے مقابل ہوتا ہے اسی

۔ اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے محض اولاد ہا ہے۔ سعادت اچھی ہے۔ لیکن کوئی اخلاقی ضابطہ جو عقلی تصدیق کی شکل میں ہو 12۔

۔ ایک علم جو کل طبعی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے یہ اصل اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہو خواہ کسی طرح ہو ایک امر باطنی Conscience جس کو ایمان کہتے ہیں علم دینا ہے کہ ہرگز ایمان نہ کرنا بھی اخلاق کی اصل مابعد ہے 12۔

سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہو جاتا ہے۔ کانت کا احتجاج ایسی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر موقوف یا محمول کی گئی ہو مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہوا اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانت کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں ہیں جن کا ابھی تذکرہ ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی عنصر اخلاقی سیرت کی تنظیم کا باعث ہوتا پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی کلی صحت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ یہی امر طبیعتی اخلاق کی علت ٹھہرے گا۔) وہ کتابیں جس میں کانت نے فلسفہ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کریٹک ڈر پرکھنن در عتقت (1788) Kritik der penktsehen Vernunft گرڈ لے ٹنگ زور مینا فزک ڈر سٹن Grund legunz Zur Metaphysik der sitten (1785) اور مینا فزک در سٹن (1797) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو مابعد الطبیعت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون جس کا منتخا یہ ہے کہ اس کا وقوع علی الاطلاق ہو بلا کسی قید اور شرط کے یہی اسی صورت میں مقبول ہو سکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبیعتی اسباب کی مجبور یوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو اجڑی پائی جاتی ہے۔ فضیلت اور جیش و راحت میں کانت کے نزدیک اس اجڑی کا منتخا یہ ہے کہ کس لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت العوام اور انتقام اس خافض کو (جو نیکی اور مصیبت میں اور انہدی اور راحت میں ہے) رفع دفع کر دے۔ کانت کے بعد کے حکماء نے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معادن علم مابعد الطبیعت کا بتا دیا ہے۔ (ان کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعت کی اصل ہے) جے جی فلٹ J.G. Flehte نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری ہستیوں کی ضروری مقدمہ ہے۔ ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوششیں ایک ذات سے وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد شکلم) سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ذات اخلاقی کی سمت میں سرگرم کوشش ہے۔ (سلم ڈر سٹن لبر 1798ء) -System der Sittenlehre

(9) اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں پیدور تک رسائی کرنے کا مرتبہ نہیں بخشا گیا۔ شیلنگ اور وگل Schelling and Hegel کے نزدیک بھی اس کی صرف ایک علمی مگر گواہ کی حیثیت ہے۔ یہ ایک منزل ہے سر راہ۔ عالی درجہ کے مقاصد کے لئے یہ علم خود کوئی آخری اور اعلیٰ مثال نہیں مہیا کرتا۔ ہر برٹ (آنکھ میں پر کلکھی فلاسفی 1808) Allgemeine proetische Philosophie نے اس کو شکست نظری سے ہانک لی ہے اور کہا ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ وصف "خلقی" کسی چیز کی اصلی ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک محمول ہے۔

ذوقیہ تصدیق کا جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت و ریافت ہوتی ہے۔ اس قسم کی تصدیق کو جو علم اشیاء کا ہم کو حاصل ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے متعلق ہمارے ذاتی انداز کا اظہار ہے۔ پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا اس کی لغو ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے۔ یہ معیار تصورات (خمسہ 5) (1) باطنی آزادی (2) کمال (3) فیاضی (4) عدالت (5) معاوضہ کا بخشنا ہوا ہے۔ یہ پانچوں تصور ذوق یا فطرت سلیمہ کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں۔ شانہار (ڈاکٹر بیڈن گریڈ پر اہلم ڈرہمک Schopenhauer : Die beiden Grund probleme der Ethik

دوم 1866) نے کانٹ کی پیروی کی ہے۔ آزادی کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کو مشروط کرتا ہے میرت کی پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنی ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب، رسم و رواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہو جاتا ہے اور آزادی شریف لے جاتی ہے۔) مٹانیا اس نے کانٹ کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنی مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار رکھتا ہو) اور اپنے مابین فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی سنگ ظاہر کرتا ہے۔ شیرماخ Schlemacher نے اخلاق پر کتاب (گریڈ لیٹن ایج کریک ڈر بشر گن سٹن لہر 1803) Grund linien einer Kritik der bis herigen Sittinlehre 1803 تحریر کی۔ اس تصنیف میں نظریہ خیرات یعنی نیکیاں فضا کے لئے انہیں کا بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل اخلاقی مناعت کی تصریح ہے۔ اس چند سال کی مدت میں جب سے شصت سالہ سرگرمی بحث علم کی فی الجملہ سرد ہو گئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں ہوئی ہیں۔ ایک کثیر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے۔ ان میں سے چند کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کیلئے بڑی محنت ہوئی ہے اور بعض خاص مناظروں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جن کو اخلاق سے تعلق ہے۔

۔ دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں مبتلا رہتے ہیں اور بدکردار لیکن کرتے ہیں ظاہر یہ ایک افسردہ ہے کہ عادیہ ہو جاتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد مصیبت چھٹیں۔ یہ واقعات نفس کی لافانیات پر دلالت کرتے ہیں تاکہ نیک اس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد اپنی بدی کی سزا پائیں ورنہ نیک اور بد میں مساوات قائم نہ ہوگی 12ء۔

۔ غالب نے اس مضمون کو جب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے۔

دائے کرمیرا از انصاف محشر میں نہ ہو اب تک تو یہ توقع ہے وہاں ہو جائے گا 12ء

پہلی مکمل اکانوی (معاشریات) سوشیالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم متعدد جدید کتابوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

(ای دن ہارٹ مان فریا سٹالوجی ولس سٹی فن یو سٹینس 1879ء) E. Von Hartmann Phenomenologie der Sittchen Bewusstseins طبع ثانی جس کا عنوان ولس سٹی فن یو سٹینس 1886ء Das sittliche Bewusstsein 'اچھے اینسز پر پبلش آف اٹھس 1879-93ء 'Principles of Ethics' ڈیوڈ وڈت اٹھک W. Wundt Ethik طبع ثانی 1892ء ترجمہ ہو رہا ہے۔ ایف پالسن سٹم وڈ اٹھک F. Paulsen System der Ethik '2 جلد طبع سوم 1893ء جی سیل این لے ٹک ان ڈائی مارل وڈن خافت G. Simmel Einleitung in die Moral Wissenchart 'جلد 1892-93ء اچھے ٹھوک وی سٹھس آف اٹھس H. Sidgwick the Methods of Ethics 'طبع سوم 1884ء تین قائل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔

ٹی زیگلر سٹی وڈ اٹھک اول وڈائی اٹھک وڈ گر خٹن اڈ وڈر 1881ء T. Ziegler, 'Die Ethik der Geschichte der Ethik 1 دوم وڈائی کر سٹلی اٹھک Die Ethik der Griechen und Romer 181 II Di Christliche Ethik 1892ء۔

ایف جیوڈل سٹس وڈ اٹھک ان وڈ نیو یون فلاسفی F. Jodi Geschichte der Ethik in die neueren Philosophin '2 جلد 1882-89ء (اچھے ج وڈ اوٹ لائنس آف وی ہسٹری آف اٹھک H. Sidgwick, Outlines of Ethics طبع دوم 1888ء)

۱۔ کثرت کا بھی یہی مذہب کہ فلسفہ اخلاق سے اپنے تئیں شعبوں اخلاق قدر منزل اور پاسد دان کے حکمت عملی سے جو حکمت نظری کے تئیں شعبوں سے بالکل علیحدہ یعنی علم طبیعات جس کو فلسفہ فوئی کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت طبیعی جس کو فلسفہ اوسط اور ابجد اشیاء جس میں علم امور عامہ اور طبیعات اور نظری حصہ علم نفس کا داخل تھا فلسفہ فوئی یا عقلی کہا جاتی تھی 12ء۔

۲۔ (دو قیہ قدرتی سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم بھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاق کا کیا قدر و قیمت رکھتا ہے۔ 12ء)

۳۔ یعنی اشیاء کو ہم سے کیا تعلق ہے اور ہم کو ان سے کیا واسطہ ہے 12ء۔

10- یہ مختصر بیان تاریخی مسئلہ کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے

کہ حکمائے اخلاق میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات میں سرائے مابعد الطبیعات کے اور کسی تعلیم کے اس قدر فرق ہے اور مذہب نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔

اصطلاحات مثل عقلیت ~ *Endoemonium—System of Ethicks facing moral obligation on tendency of action to produce*

happiness. بصیرت سعادت ارتقا حیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاق کا اختلاف

ہے خواہ اس نظر سے کہ مرکز اخلاقی احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ

اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے۔ (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے۔ اس عدم اتفاق کی وجہ یہ

ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ فنون فلسفہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف ان تعلیمات پر

موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں۔ اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی۔ جس

فضل کو آج ہم اخلاقی فضل تصور کرتے ہیں نیک فضل اور قابل قدر ماننے میں ممکن ہے کہ قدیم زمانے

میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے خیر سے حجاز کجے جاتے ہوں۔ یہ

اختلاف رائے پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب کے

دریافت کرنے کے لئے چاہئے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں)

مختلف اشخاص کے تصور سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشرتوں کا

مشاہدہ کریں۔ اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں

ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاق کی اصل مابیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص

اس پر تازع نہیں کرتا کہ خواہشیں قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جائز ہیں

ہیں یعنی کوئی اس کا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے

جو کلی جواز اخلاقی سلطنت میں رکھتی ہے۔ قانون کس رخ پر جاتا ہے کون سے مواد سے اس کا

عطف (اخلاقی صورت) ملتا ہے یا خاص خاص وقتوں کی ضرورتوں پر موقوف ہے۔ ان کے رسم و

رواج پر اس زمانے کی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام اخلاق جس میں عام امکان کے پیدا

کرنے اور ایسے عمل غالب کے ساتھ تاحدا امکان کلیات کے تعین کرنے سے حجاز کرتا ممکن نہیں

۔ عقلیت جو کام ہماری عقل کے مطابق ہوں وہ از روئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت ہم کو چشم بصیرت سے

اخلاقی کاموں کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب سعادت اخلاقی فعل یعنی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت

حاصل ہوا۔ لذت ہے۔ اخلاقی انداز نے لذت لذت بے شمار لذتوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ

اور بھی ترقی ہوتی رہے گی 12۔

ہے اور ایسا فکلام جو ان شرائط سے مشروط ہو وہ مستقل اور دائمی نہیں ہو سکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تغیر لازمی ہے) فلسفہٴ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی عہدہ ایسی حال ہے اس کے مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے۔ عدالت کا مفہوم اور مجموعہ قوانین جس درجہ تکمیل پر پہنچے ہوں اور اس وقت معاش اور مصالح ملکی کی جو حالت ہو۔ پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربیہ علم بنانا ہو تو چاہئے کہ انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو۔ اس قسم کی بحثیں کہ اخلاقی ارادہ اور افعال کی مابینت امکانی ہے یا ضروری ہے اس کو نقصان پہنچائیں گی اور وہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جائے گا اور غلط راستے پر چل نکلے گا۔ اس کا اصل مقصد اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے ان بحثوں میں اس کا وقت ضائع ہوگا اور کسی کو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی۔ یہ اخلاقی بات ہے کہ بحث اخلاق سے عام دلچسپی پیدا ہو جائے۔

11- پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہئے علم اخلاق کو ایک علیحدہ شعبہ سمجھ کر وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رائے کی ہے جو اس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہر برکت کی اس رائے سے پورا اتفاق رکھتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے مکمل ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات میں جو ہمارے ارادے اور افعال کی قدر و قیمت پر حکم لگاتے ہیں ان تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دو عنوانوں کے مطابق ہیں۔ (1) وصف (2) قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بد وصف کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ ہر قرارداد قوت (شدت) کی اس کی فرع ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جس کی قوت زیر بحث ہے لہذا ازور اور قوت ارادہ کی قدر شناسی کے ساتھ ہے ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنی قوت ارادہ کی قدر شناسی کو یا ارادے کے وصف کی قدر شناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قابل ستائش ہیں جو نیکوں کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کی سچائی کے لئے لازم نہیں کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نہایت نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے)۔ ایسے سادے سامان کے ہاتھ آنے کے بعد جن کا ذکر ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہئے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا رایوں کو فراہم کرنے سے یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ معاشرے کے ہر طبقے کے

خیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی انحصاری قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہو سکتے ہیں موجود ہیں جب یہ ہو جائے تو حقیقی امید کا سبب نتائج کی ہو سکتی ہے تاکہ ایسی جوڑیں کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ علم اخلاق کا واقعی اتصال کسی قوم کی حیات سے ہو جائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بڑھا رہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص صنعت پر بھروسہ کرنے سے علم اخلاق کیلئے صحیح تفہیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہو سکتا بلکہ چاہئے کہ واقعات پر عمارت کمزری کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طریقے اور اسلوب کے تحت میں آ سکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کوئی فکر موجود ہو اور پھر اس کے احکام کو تقاض اور بے ترتیبی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطے پیدا کرتا ہے یہ صفت اس کی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اس وقت اس امر کے طے کرنے کی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو بہ پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں؟ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جدا گانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

(12) فلسفہ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتدا یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاقی کے ایک خمیرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جدا گانہ امر ہیں۔ عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے سلطنت کی طرف سے جس کا اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی اس کو حکم جاری کرتی ہے۔ یہ معائنات عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ ایک اور جدا گانہ تفاوت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ صنعت جس کو عدالت سے ربط ہے وہ منقسم ہو جاتی ہے۔ فلسفہ قانون میں اور ایک خاص صنعت میں جو متحدہ العہد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کے ساتھ ایسا کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفہ قانون کو صنعت قانون سے جدا کرنا گروتیوس (1965) کا کام تھا۔ صنعت قانون کو تعلق ہے قانون توہین یعنی انتہائی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنی قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروتیوس نے زمانے سے مسلسل یہ کوشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبیعی بنیادی یا حقیقی وجوہ قانون کے استخراج کئے جائیں جو مقفلن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنی جس کی بنیاد محض عقل پر ہو انسانی ارادے کو اس کی ایجاد میں دخل نہ ہو)۔ کانت نے ایک

پ۔ انحصاری قانون سے مراد ہے ایسے حکم سے جو مختلف اور متحدہ صورتوں پر جاری ہو سکیں اور ان کا اجر یکساں طریقے سے ہو۔ یہ بھی محترمہ ہے ۱۲ء۔

خطا فاسل در میان اخلاقیات اور قانونیت کے سمجھا دیا ہے۔ قانونیت کی یہ تعریف ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی قبول ہے۔ فلسفہ قانون پر کے خیرانیف کراس (K. Chr. F., (1832) Krause کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا۔ جس کے شاگرد ایچہ اہریمن نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف نیئرشت اوڈر فلکسوفس ویس رشت ایچڈ ڈس اثنا Philosophie des Rechts und des Staates طبع ششم 2 جلد سے بڑی شہرت حاصل کی۔ اسی سلسلے میں ہم ٹرینڈلن برگ نیچرلٹ آف ڈیم کرٹری اور ہٹک طبع دوم 1868 کو بھی بیان کر سکتے ہیں۔

W. Schuppe Grunzuge der Ethik and Rechtsphilosophie 1881

A. Lasso System der Rechtsphilosophie 1882

R. von Ihering der Zweek in Recht 2 Editron Vols 1884-86

R. wallaschek Studien Zur Rechtsphdosophie 1889

K. Bergbohm Jurus prudenz and Rechtsphilosophie 1391

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور فلسفہ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے۔ فلسفہ اثباتی یا واقعی مرجعہ حال قانون

Lorimer Institute of Law 1880

R. Sir H. Maine Ancient Law 11th Ed 1888

J. H. Stirling Lectures on the Philosophy of Law 1873.

(13) اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفہ قانون عموماً تاریک ہو گیا ہے۔ یہ ایک رسمی ہو گئی ہے کہ فلسفہ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں۔ مناجت قانون سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے حقائق فلسفہ میں قانون کی مناجت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہوگا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے۔ وہ قانون جو (جو سپرد فلسفہ) اصول قانون سے جدا ہوگا۔ یعنی وضعی قانون سے جس کو انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرارداد پر اس کی بنیاد ہے۔ درحقیقت اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہئے۔ فلسفہ فطرت کے مسئلہ سے (دیکھو ف 717) فلسفہ میں براہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں اور وہ عام نظریات وہ ہیں خاص خاص

علوم میں بتدریج جن کا انکشاف ہوا ہے یعنی وہ علوم جو اس بحث سے ربط رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ عہدہ دہی مناسبت رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطہ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں داخل ہے نہ صرف تدوین اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جس کو عام نظریہ قانون کہتے ہیں یعنی اصول قانون یا فقہان Comparative Juris prudences میں ہیں۔ ان مسائل کو بیان کریں گے۔ فلسفہ قانون میں جن کا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی غلطوٹ پر جن کی پیروی فلسفہ فطرت میں اور فلسفہ نفس میں کی جاتی ہے۔ (دیکھو صفحہ 817) یہ شمار میں تین ہیں۔

(14) 1- چاہے کہ فلسفہ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کی جائے یہ مقدمات (سائنس) یا مناعت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کی خاص حدود سے باہر کارآمد ہیں۔ لہذا کسی خاص مناعت میں ان کی تعریف مناسب نہیں ہے۔ ایسے مفادیم جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق طبیعت قانون حریت (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے بار اور مناعتوں میں مستعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عمل درآمد یا کارروائی کی منطقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (مناعت) کا Positive Law

(14) 2- فلسفہ قانون میں جانچنے کا اختیار کی جائے۔ انتہادی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جن کا اظہار مناعت نہ ا میں ہوتا ہے یعنی وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں کارآمد نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تفریخیں ملائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی جانچنے کو ان واقعات کا انتہادی امتحان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اس کے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تہذیب ذمہ داری شخص قانونی جانچنا و قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی ہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقوں کے یا صح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

(14) 3- باآخرا جانچنے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح نقطہ فاصل درمیان ان دونوں گزشتہ مسئلوں کے کھینچا جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (2) میں مذکور ہیں عام نظریات کی بنیاد بنھائے گئے ہیں۔ مثلاً تہذیب کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مثلاً نظریہ مزاحمت یا (1) منع جرم یعنی جرائم کارآمد کننا (2) نظریہ اصلاح یعنی سزا اس لئے دی جاتی ہے تاکہ انسانوں

کے افعال درست ہو جائیں (3) نظریہ مکافات وغیرہ۔ (اسی طرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دیئے ہیں۔ منجملہ دو اس زمانے تک ثابت و قائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص فاعل کے منسوب ہو سکتی ہے اور شاید اس کی آزاد شخصیت کے تصور سے اس کا استخراج ہو سکتا ہے اور اس کے خلاف وہ نظریہ جس میں کہ ہمیشہ اور ہر جگہ عدالت سے مراد ہے مجموعہ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جن کی حمایت کرتا ہے یعنی حاکم عرف یا شارع اور عدالت کے سمجھنے یا تعریف کرنے کے لئے چاہئے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مطلق عقلیات یا خالص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ : ہم اس موقع پر چند الفاظ علم، تعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کر دیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہربرٹ (انجمنین پیدا کو بک 1806ء) (Allgemeine Padagogik) جس کے مسائل علم تعلیم پر اب تک جاری ہیں کم از کم جرمنی میں۔ مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم تعلیم کو اخلاق اور علم نفس عملی بنادے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا اس کی غایت و غرض کو دریافت کیا جانا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے سمجھائے جاتے ہیں جن سے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ صحیح فکر اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً فوقیت دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو اس کے ماتحت کر دیں۔ اور ایسا بھی کریں تو بھی بمشکل درست ہوگا کہ علم تعلیم کو جس کا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ نظریہ تعلیم ہو بلکہ نظریہ تربیت اور علمی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بہت گھما بھرا کر اخلاقی مسائل اور تعریفات کے دائرے میں لایسکتے ہیں۔ دوسری جانب ربط علم تعلیم اور علم نفس کا متنازعہ فیہ نہیں ہے طریقہ عمل تعلیم (سیکھنے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر متحول ہیں جب تک علم نفس کے نقطہ نظر سے ان پر غور نہ ہو۔ اور اس کی بڑی آرزو یہ ہونا چاہئے کہ تفریقی ربط دونوں تعلیموں کے درمیان سراٹھان لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روز افزوں ترقی کے ساتھ بلا تاخیر ہم آہنگ کر لے۔ ہربرٹ کی علم تعلیم کی عظمت جواب بھی جاری ہے ہم کو اس کی جرأت نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ہم معترِب امید کر سکیں۔

جمالیات

جمالیات بھی مثل علم اخلاق کے بعض واقعات کی تحقیق سے متعلق ہے یہ کوئی انتقادی ضمیمہ کسی خاص مناعت (سائنس) کا نہیں ہے خواہ وہ فنون کی تاریخ ہو جیسا کہ وکٹر Vischer کا اعتقاد تھا یا کوئی اور مناعت۔ متاخرین کے جمالیات کی اور اخلاق کی بھی فرض یہ ہے کہ وہ انتہائی مناعت ہو جائے دو قسمیں واقعات کی ہیں جن سے اس کی ابتداء اور براہ مستقیم کام پڑتا ہے۔ وہ جمالی تصدیقات خوشی اور ناخوشی کے متعلق اور فن اور فن سے جو مصنوعات پیدا ہوں۔ قدیم فلسفہ میں ان کے درمیان فرقی نہایت صاف طور سے موجود ہے۔ افلاطون، پلوٹینس، لانگینس Longinus Plotinus کو تصورات جمالی اور عظمت کی جانب بہت التفات تھا یعنی مواد علم جمالی کی تصدیقات کی طرف۔ ارسطو طالیس کی خواہش تھی کہ مصنوعات حسن پر کوئی مضمون تحریر کرے لہذا اس نے نظریہ شعر کو تحریر کی خصوصاً (مراغودیا) Tragedy پر توجہ مبذول کی افلاطون کی رائے جمالیات پر زیادہ تر کتاب فیدرس سمپوزیم اور فلیکس Phaedrus Symposium میں بیان ہوئی ہے۔ پلوٹینس نے جمالی مسائل سے کتاب اپنی ادب Enneabds کے پہلے اور پانچویں جڑ میں بحث کی ہے اور ارسطو طالیس نے کتاب اشعر (فطرتی) Poetics میں خاص طور سے بحث کی ہے۔ اس میں شک ہے کہ آیا لانگینس کتاب جیری ویو پوس کا مصنف ہے یا نہیں ہے۔ ان سب کتابوں میں بہر طور فلسفہ جمالی کو اس عہد میں بھی اخلاق اور مابعد الطبیعت سے خلط کر دیا تھا۔ اور یہ تحریریں تحریر کی سواری سے دور جا پڑی ہیں اور زمانہ وسطیٰ میں بلکہ زمانہ متاخرین میں بھی اس علم کے نظریات کا یہی حال ہے۔ فلسفیانہ مذاق پایا جاتا ہے بعض مثالیات کے ثبوت میں وہ مثالیات جن کو فن کے مصنوعات نے پیدا کیا ہے اور عام مفروضات سے جن کا تعلق ہے حسن و جمال کے آثار سے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اسی زمانے میں بعض مصنف خصوصاً انگلستان میں مثل شلٹسبری برک ہوم کے نفسی تحقیق میں جمالی

۔ مثل و تصاویر و محاسن و علامات و نمبر کے 12 ح

۔ یہ کتابیں افلاطون کی تصانیف سے ہیں 12 م

جذبات کے ترقی دینے کیلئے بہت کچھ کام کیا گیا ہے اور جمالیات کی قدر شناسی کو ترقی دینے کیلئے بھی۔ ہوم اصول تنقید (1762 اور مابعد) تنقید کاٹ کی کتاب کے جو جمالیات پر ہے ان تحریرات سے پیش بہا اعانت اس علم کو ملتی ہے جو افکار ہویں صدی میں اس مناعت پر لکھی گئی ہیں۔

(2) فلسفہ فنون ایک قسم کی تجربی مناعت نسبتاً قدیم عہد میں ہو جاتی ہے جیسا کہ مفہوم ہوتا ہے۔ یہ نام بعض وجوہ سے خود ارسطو طالیس کی (فطرتی) Poetries مناعت شعر پر چسپاں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح لی دنا رڈو دی وناٹی Cinei Tesnardo کے رسالہ رجون تصور پر ہے فن پریشکلی Poetique ابن ڈی یوی لیو Boileau (1711) دی رفلکشنس کریک سوز لاپ دی لاجن فرات لامیو ذک Reflexions critique sar la poesie la peinture et la musique خیالات شعر اور تصور اور موسیقی پر (1719 اور مابعد) مصنف ہے۔ لی ڈی بلس J.B. Dubos وغیرہ وغیرہ۔

جمالیات کوئی جامع تعلیم سالہائے 58-1750 نہ ہوئی تھی جبکہ لکونڈر کوٹلیب بامگارٹن Alexandra Gottlieb Baumgarten (1714-1762) اپنی کتاب جمالیات Aesthetica دو جلدوں میں شائع کی۔ اس کتاب کا مقصد یہ تھا کہ ولف Chr. Wolff کے نظام فلسفہ میں جو خدہ تھا وہ بھر دیا جائے۔ ولف نے علم کی اعلیٰ اور ادنیٰ قوتوں کا تقابل کیا اور منطق کی یہ تعریف کی کہ یہ مناعت علم کی اعلیٰ قوتوں سے متعلق رکھتی ہے۔ کوئی مناعت بمقابلہ اعلیٰ کے ادنیٰ قوت کے متعلق موجود نہ تھی۔ اس علم میں جو محسوسات سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کتاب جمالیات جدید پر اس نقصان کے پورا کرنے کے لئے لکھی گئی تھی۔ کمال علم اعلیٰ کا یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو اور خیالات میں جلا اور صفائی پیدا ہو۔ ادنیٰ علم پر تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ بامگارٹن نے ادنیٰ وہ ہے کہ علم کے لئے کمال کو جمال میں پایا (یہی مقام نظر لائیمو بھی دکھا چکا تھا)۔ علم محسوسات کی تکمیل حسن میں پائی گئی ٹھیک اسی طرح جس طرح حقیقت عقل کا کمال ہے۔ وہ مسائل جو نظری جمالیات سے منسوب ہیں جس کو بامگارٹن فلسفہ ولف کے مذاق کے موافق فلسفہ کی تقسیم میں علیحدہ کر دیتا ہے۔ عملی جمالیات سے تعداد میں 3 ہیں۔

(1) یہ بتاتا ہے کہ کون سے اجزا علم محسوسات کے خوبصورت ہیں تاکہ حسن کے در یافت کرنے میں ان سے مدد ملے۔ اس جز جمالیات کو پورٹیک Heuristics کہتے ہیں۔

- (2) یہ بتانا چاہئے کہ کون سی ترتیمیں ان خوبصورت اجزاء کی خوبصورت ہیں۔ لہذا ان کو مشاہدہ کرنا چاہئے یہ شعبہ سالیب میٹھدولوجی Methodology ہے۔
- (3) یہ سوال کرتا ہے کہ جو اجزاء خوبصورت ہیں اور خوبی سے ان کی ترتیب ہوئی ہے کس طرح خوبی سے ظاہر کئے جاسکتے ہیں اس تحقیق کو سی می اوٹکس Semeiotics حسن اظہار یا حسن ترتیمیں کہتے ہیں۔

ہامگارٹن نے خود صرف پہلے شعبہ سے اس نظری جمالیات کے بحث کی ہے۔ اس کے شاگرد جی۔ ایف سے ہر Meier اپنی کتاب مطلوبہ (1754) Anfangsgrunde aller Schonem Kunste und Wissen haften 2nd Ed 1754 اپنے استاد سے زیادہ اس جمالیات علم کے مستقل ہونے کا حامی ہے۔ اسی سے اس عہد کی ابتدا ہوتی ہے جب کہ اس جدید صنعت پر سرگرمی سے کوشش ہوئی۔ اور بہت ہی جلد جب اس عہد کے نقیسات کی تکمیل ہوئی ایک احساس پیدا ہوا کہ جمالیات کا موضوع بحث وہ نہ تھا جس کو ہامگارٹن نے بیان کیا تھا یہ کہ خصوصاً حسن کو سرسری طور سے یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ محسوسات کے علم کا کمال ہے یا یہ کہ واقعی علم کا کمال ہے۔ علم نفس کی جانب ایک مستقل حس کا اقرار کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ رائے پیدا ہوئی کہ جمالیات کا ماخذ ذہن کے اس پہلو میں تلاش کرنا چاہئے یعنی حس یا جذبات میں۔ ان کوششوں کی جانب اور ان کے ساتھ ساتھ یہ کہ اسلی مساویاً معروض جمالی تصدیق کا کیا ہے۔ ایک تعداد کثیر مضامین کی فلسفہ فنون کے شعبہ میں ملتی ہے۔ چنانچہ ہے۔ جے وینکلمان Winckelmann نے یہ کوشش کی کہ حلائی کے فن کے کلیہ قاعدے وضع کئے جائیں اور جی۔ ای اسک اور ہے۔ جی ہرڈر Herder نے پیارا وہ کیا کہ شعر (شاعری) کے لئے نیا نظریہ نکالیں۔

- (3) کانٹ واقعی بانی فلسفی جمالیات کا ہے۔ اس کی کریٹک ڈار اصل سکرافٹ Kritik 'de.' Urtheilskraft (1790) میں کوشش کی گئی ہے کہ اس کے پیشروں میں جو اختلاف رائے تھا اس میں توافق پیدا ہو۔ جمالیات کی تقسیم دو جدا گانہ حصوں میں کی گئی ہے۔ نظریہ جمال و عظمت و تحقیق جمالی تقسیم کی ماہیت اور اس کے فن کے پہلے حصہ میں کانٹ نے جمالیات کو اتنا صاف صاف بتنا کہ ممکن تھا اخلاق منطق اور حس لذت سے علیحدہ کر دیا ہے۔ بنیاد جمالیات کی ایک اولی اصول پر قائم ہے یعنی یہ مسئلہ کہ جمالی اترساعات قابل اقاوہ ہیں (یعنی ان کا سیکنا سکنا ممکن ہے) اور علم کی قوتوں میں ایک مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ قوتیں آپس میں رہا رکھتی ہیں اور ایک سے دوسری کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ خواہ تخیل ہو خواہ فہم ہو خواہ تفہل ہو۔ جمال ایک مستقیم

ہے غرضانہ۔ لذت ہے اپنی صورتوں میں بھی اور اپنے تعلقات میں بھی۔ عظمت ایک لذت ہے بذات خود بلا واسطہ کسی ایسی چیز سے جو حواس کی دلچسپیوں کو مات کر دیتی ہے۔ (حواس کو حیرت میں ڈال دیتی ہے) یعنی ایسی شے جس کی مقدار یا قوت حسیت کی حد سے چھانور ہو فلسفہ فنون اس کو نمایاں کرتا ہے کہ ہر مصنوع شے چاہنے کے اشیاء میں حسن کے تصور پیدا کرے اور وہی ذکاوت ایک موضوعی (فنی) شرط ہے ایسی مٹائی کی جو ایسے مصنوع کو پیدا کرے جو اپنی صنف میں فرو کامل ہو۔ کانت نے فنون کی تقسیم ان وسائل کے موافق کی ہے جو اظہار حسن کے لئے کام میں لائے جائیں مثلاً الفاظ یا لہجوں سے جو فنون تعلق رکھتے ہیں (یعنی فنون نظم) اشارات چشم و ابرو انداز واد (فن صورت نمائی) اور تالیف بالحسن (فنون احساسات کا تماشہ) خوبصورت یا صاحب عظمت کی بڑی قدر و قیمت اس سے لی گئی ہے کہ وہ فرد کامل ہو اخلاق یا نیکی میں کانت کی نظر پر جمال نے ایک نمایاں اثر کیا۔ فطری تصنیفات پر جو ایسا واوی میں تھیں (برلیں اور بڑائی ایس جی ٹیکے ارزے ہنگ 1795) Briefe über die esthetische Erziehung 1795 اصل اولی کے باب میں کانت سے وہ مادہ اتفاق رکھتا ہے۔ فطری نے صحتی فعلیت کے مختلف آثار کی ترجمانی میں صورت کو بہت کم دخل دیا ہے یعنی محض عالمانہ منطقی حد و رسم پر زور نہیں دیا بلکہ جمالیات کی قدر و قیمت پر زیادہ قوت دینا کو صرف کیا ہے اور زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ حسین و جمیل کو یہ مقابلہ اخلاقی کے کانت اور فطری کے نظام جمالیات کے تناسب بہت قابل قدر نظر آئے سے اسی کئے مان نے اپنی کتاب موسومہ Kant und Schiller's Begründung der Esthetik 1895 میں بیان کیا ہے۔

(4) ہمیشہ رجحان کانت کے بعد کے فلسفہ کا واضح طور سے جمالیات میں پایا جاتا ہے۔ اصول کلیہ سے فروغ کے پیدا کرنے کے استخراجی عمل کی ہر مقام میں جڑی کی گئی ہے۔ خصوصاً جو فرق جمالیات کے مواد اور جمالیات کی صورت کا ہے وہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ نرنگل پہلی قسم کا نمائندہ ہے اور ہر ریٹ خالص صوری جمالیات کا موجد ہے۔ نرنگل نے اپنے مجموعہ تصانیف کی دسویں جلد (مطبوعہ 1836-38) Vorlesungen über die Esthetik 1836-38 Vo. X of the collected ovrks میں جمالیات کی یہ تعریف کی ہے فلسفہ فن۔ اور فن اس کے نزدیک مطلق ذہن کی حقیقت کی حسن کی سب سے ادنی صورت کا تحقیق تین منزلوں

۔ ہے غرضانہ سے مراد ہے کہ وہ کسی شخصیت کے لئے مزید نہیں ہے بلکہ بذات خود لذت دہکتی ہے نہ یہ کہ خود کسی لذت کی طلب ہو۔ 12

میں فن و ذہن و فلسفہ میں ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فطری حسن صرف پہلا قدم ہے حسن صنعت کی طرف۔ جو ہر صناعی حسن کا جنگل کے نزدیک ایسے مادہ میں ہے جس میں تصور کا اظہار ہوا ہو۔ یا لازمی اور غیر مشروط (غیر محدود) کے ظہور میں جو زمان اور محدود کے اندر موجود ہو۔ ایسا تصور حسن کا مثال ہے بہت زور دیتا ہے جو اصلی قیمت جمالی ارتسام کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ خوبصورت اس کو کہیں کے جس میں اس چیز کے فرد کامل کی خوبی پائی جائے اگرچہ حسب ظاہر موجود نہ ہو مگر تخیل یا حسن نے اس کی صورت کو تجویز کیا ہو۔ مختلف فنون میں اور تاریخ فنون سے ایک تدریجی تکمیل پائی جاتی ہے۔ پہلے تو مادہ تصور یا مثال پر غالب تھا پھر دنوں میں محاذات پیدا ہوئی باآخ تصور (مثال) مادہ پر غالب ہو گیا۔ اس طریقے سے بڑھنے کے عین مختلف صورتیں فن کی نکالیں۔ (1) رمزی Symbolio (2) قدیم Classical (3) ذی شان Romantic تاریخ سے مشرق میں اس کا پتہ چلتا ہے یا یونان قدیم میں یا سیچائی فنون میں اور ترتیب وار محاذات میں سانچے کے ڈھالنے کے کاموں میں اور مصنوعات مثلاً تصویر موکتی اور شعر میں۔ جنگل کے جمالیات یا جمالیات کے مواد کے بہت سے شاگرد مل گئے۔ اس سلسلہ میں ہم یہی اچھے دیکھی سسٹم ڈرامیں بھی تک 1830 ایف۔ آر۔ ٹی ایچ وکر

Ch. H. Weisse system der Esthetik 1830,

Fr. Th. Vischer Aesthetik 3 parts 1846-58,

A. Zeising Aesthetische Forschungen 1855,

M. Carriere Aesthetik 2 Vol. 3rd Ed. 1885,

K. Koestlin Aesthetik 1869,

(5) ان میں بڑی تصنیف و سحر کی سب سے لاول مرتبہ یہ ہے یہ سچ ہے کہ اس کتاب میں ترتیب اور اسلوب کا نقصان جس کو مصنف نے خود بھی معلوم کر لیا ہے موجود ہے لیکن تاریخی حاشیوں اور متصل حوالوں کی دولت سے مالا مال ہے۔ یہ حواشی اور شواہد خاص فنون کے متعلق موجود ہیں۔ اس لئے یہ کتاب گویا ایک خزانہ ہے مفید اور دلچسپ بہا معلومات کا حتیٰ کہ اس عہد کے

۔ لازمی اور غیر مشروط کے تصور کے ساتھ قید زمان اور مکان کی وابستہ نہ ہوگی مطلق کا ظہور موجودات کا غیر ممکن ہے 12ء۔

۔ اگلے باتوں کے اسلوب یا ظروف نہایت ہی محدود اور بے ناول تھے مراد ایام سے ان کی خوبصورتی بڑھتی رہی یہاں تک کہ اس وہ تخیل کو پہنچی جیسے یونان کے بت یا ظروف چینی اور سی یا فرتی وغیرہ میں یا سنی کی عورتیں یا کھلونے جیسے اس زمانے میں بنتے ہیں یا وہ تصویریں جو کامل مصور کی جالی ہوتی ہیں۔

جمالیات کے طلبہ کے لئے بھی بہت کارآمد ہے۔ دحز نے اپنے موضوع کی تعریف کی ہے کہ جمالیات خوبصورت یا جمیل کا نظریہ ہے (یعنی اس علم میں عقلاً جمال کی ماہیت پر نظر کی گئی ہے) اور مذہب کے بعد جمالیات کو جگہ دی ہے۔ لیگل کی تحلیٹ فنون مذہب اور فلسفہ میں۔ دحز کی تصنیف کے تین حصے ہیں اول جمال کی مابعد الطبیعت جس میں جمیل کے کلی مفہوم سے بحث کی گئی ہے۔ (دوسرے) نظریہ جمال "یکطرفہ وجود میں" یعنی جس طرح بطور ایک شے کے فطرت میں یا ذہنی طریقے سے تشکیل میں پایا جاتا ہے (تیسرے) نظریہ موضوعی معروضی (ذاتی و خارجی) حقیقت جمیل کی یعنی فن کی۔ دحز نے فن کو تشکیل کی تین صورتوں کے مطابق تقسیم کیا ہے۔ پہلی اختزائی دوسری جنسی یعنی تبدل صورت کی صلاحیت تیسری شعری۔ تعمیرات بت تراشی اور مصوری کو اختزائی (یا تعمیر) تشکیل سے تعلق ہے۔ موسیقی کو قبولیت (یا انفعالی) تشکیل سے کام ہے اور شعر کو شاعرانہ تشکیل سے۔

ہر برٹ کی تصنیفات میں لفظ جمالیات کے بالکل ہی مختلف معنی ہیں اس میں صرف وہی چیز داخل نہیں ہے جس کو عموماً جمالیات کہتے ہیں بلکہ اخلاق بھی (دیکھو صفحہ 712)۔ یہ وہ علم ہے جس میں قدر و قیمت کے تعین کی تکمیل کی جاتی ہے وہ قوت جس سے قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اس کو ہر برٹ نے عموماً ذوق سے موسوم کیا ہے۔ لہذا نہ صرف جمالی بلکہ اخلاقی قصد و نیت (یا حکم منطلق کی اصطلاح میں) بھی ذوق کے احکام میں۔ جمالیات کے حزلی مفہوم سے یعنی (بیکہ اس کو زیادہ وسیع نہ کریں) تو ہماری حسی لذتوں سے غرض ہے۔ اور اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ سادہ تعلقات دریافت کئے جائیں جو تمام وقتیں اور سببہ مصنوعات میں عموماً پائے جاتے ہیں جو جمالی ارتسام (وہمان) کو ابھارتا ہے اور اس مثال یا شکل (مفہوم یا مقابیم) کی تعریف کی جائے جس سے اشیاء کی خوبصورتی یا بدصورتی (حسن و قبح) پر حکم لگاتے ہیں۔ ان سادہ صورتوں کو ہر برٹ مثلاً تالیف اور عدم تالیف میں سروں کے یارنگوں کے پاتا ہے یا تال میل میں اس حیثیت سے کہ وہ خوش کن یا ناخوش کن تعلقات لحاظ وقت کے ہیں۔ (جس کا بیان تال اوہام یا علم ایضاً میں ہوتا ہے) اور ترتیب اور عدم ترتیب ایسی ہی نسبتیں امتداد یا انضائیں (مثلاً کتاب سب اشکال بندی یا قدر و قامت اور اعضا کی سوز و نونی)۔ اس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جمالیات کو کلیتہً مادہ سے مجرّد کر لیں اور مواد سے علیحدہ سمجھیں خوش کن یا ناخوش کن نسبتوں اور صورتوں سے اگرچہ مجموعی اثر کسی شے مصنوعی کا بہت کچھ مواد سے متعین ہوتا ہے۔ ہر برٹ کے نقطہ نظر کی تدوین اور ترتیب میں

آرژمرمان نے بہت کچھ کام کیا ہے۔ اپنی کتاب (ایسٹھٹک اول) Aesthetiet (ایسٹھٹک اول) اور Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft 1858 II مطبوعہ 1865 'Allgenienina Aesthetik' 1865 als Formwissenschaft Zimmermann نے کمال کی مثالوں پر بڑی توجہ کی ہے۔ مثل وحدت وغیرہ کے جس کی تعریف ہر برٹ نے ٹھیک ٹھیک نہ کی تھی۔

(6) رومینٹک سیزیم Romanticism اپنے جمالی نقطہ نظر میں مبالغہ کو لیتا ہوا پیدا ہوا۔ شی لنگ Schelling فرشیل کیل Fr. Schlegel اور شاپنہار Schopenhaur جو خالص عقلی رومانٹک فرقے کے تھے۔ ان سب نے حسن پر اور صنعت کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔ مگر سب کا مسلک جدا گانہ ہے۔ شی لنگ کے نزدیک ہر چیز ایک مصنوع کی صورت میں نمایاں ہے۔ فطرت خود ایک صنعت گری ہے اور نظام آبی (عضوی۔ انسان یا حیوان کا بدن) بلکہ کل عالم اور جمال جگہ پاتا ہے۔ فنی مصنوعات کے تعمیلی سلسلے میں جیسے اعلیٰ درجہ کا تال میل صناعیت اور اخلاق کا۔ شعل کل بھی اپنی فلسفیانہ تکمیل کے وقت خاص میں ایک قسم کی ہیرو ودرشپ (یڑرگ پرستی) میں پڑ گیا جو کہ عقیدہ اہل ذکاوت کا ہے۔ ذکاوت کی شخصی حکومت اس کی پوری شان و شوکت کا اظہار آزادانہ انتقاد (تقریض) ہیں اور آزادانہ صنعت گری میں ہوتا ہے جس کو کسی قانون اور ضابطہ نے خراب نہ کیا ہو۔ بالآخر شاپنہار جمالی لذت کو اس عالم میں سب سے اعلیٰ زندگی سمجھتا ہے یہ ایسی حالت ہے جس میں ہم کل مصائب کے سبب پر غالب آسکتے ہیں۔ یعنی ارادہ۔ یہ کدو کاوش کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ وہ جو پاک تصور میں جمیل کے فرق ہے عقل اور خیال نے ارادہ پر پوری حکومت حاصل کر لی ہے وہ قریب قریب ایسی نہایت بخش انسانی حالت کو پہنچ گیا ہے جس میں ارادہ فنا ہو گیا ہے۔ ایک طرح سے شاپنہار موسیقی کو تمام فنون سے بالاتر سمجھتا ہے کیونکہ یہ مثل اور فنون کے ایک خیالی صورت نہیں ہے بلکہ بے نقاب تصور پر خود ارادے کی ہے جو کہ کل اشیاء کا جوہر ہے۔

(7) بالکل ہی متاخر زمانے میں یہ مابعد الطبعی اور منطقی طبع نظر بالکل ترک کر دیا گیا ہے اور ایک اصلاً مختلف مفہوم شے جمیل اور طریقہ جمالیات کا اس کی جگہ پر آتا چلا ہے۔ مختصر یہ ہے

صنعت کی خوبی یہ ہے کہ وہ خود کو ان کے مقرر قواعد اور ضوابط سے آزاد ہو فطرت یا طبیعت کی مطابقت کی جانے لائق طبع جس میں حاکم علی الاطلاق ہے نہ مقررہ ضابطہ عمود صنایع کی غلطیوں پر سو گناہ سے قربان ہوتے ہیں ۱۲۰ء

جمالیات اب تجربی علوم کے طریقہ پر آچلا ہے۔ بجائے بحثی یا اختزائی ہونے کے اور تجربہ طریقہ نہ صرف خوش آئند آراء سمات کی تصدیقات پر صرف ہو رہا ہے بلکہ خود فنون پر اور صنائع کی اختزائی فعلیت پر بھی جاری کیا جا رہا ہے۔ مثلاً ایچ ٹین H. Tain فلسفہ فنون ترجمہ (1865) کے مضامین فنون پر مورخ تمدن کے نقطہ نظر سے ہیں مصنف موصوف ایسے موثر عوامل پر زور دیتا ہے جن کی وجہ سے کسی وقت معبود میں مصنوعات کا تعین کیا ہوتا ہے۔ (یعنی کن وجوہ سے کسی وقت خاص میں کوئی شے خوبصورت قرار پاتی ہے) یہی وہ مصنف ہے جس نے لفظ مایو Milieu حالت حرائی اور خلقی حراج کو اصطلاحات میں داخل کیا ہے۔ اس زمانے سے یہ الفاظ مقبول عام ہو گئے ہیں جس سے جمودی حالت ذاتی اور خلقی کسی عہد خاص کی ظاہر کی جاتی ہے۔ دوسری جانب گرینٹ الین Grant Allen (فلاسوفی کل آئٹھی ٹکس 1881) اور جارج برتھ نے (لکچر ڈکن سٹ فزیالوجی Aufgabe der Kunstphysiologie دو حصے 1891) یہ کوشش کی ہے کہ نفسی طبی حالات کسی عہد کے مصنوعات کے کس وضع خاص پر چلتے ہیں خصوصاً ذہلاء کے کام۔ آخر کار جی۔ ٹی فیکر G.T. Fechner (ورشل ڈرائس فیکر Vorschulen der Aesthetik دو حصے 1876) نے تجربی حالات جمالی خوشی اور ناخوشی کے جانچ اور وہ اس کا قائل ہوا کہ ایک ہونہار طریقے کی تصحیح کو برہان سے ثابت کرے یعنی طریقہ جمالی تجربہ کا فکٹر نے تین خاص مسلک تجربی عمل کے ایک دوسرے سے جدا قرار دیے۔ مسلک پسند (انتخاب) مسلک پیدائش مسلک اجراء۔ مسلک انتخاب میں چند بسیط صورتوں سے جو ہندی اشکال ہوتے ہیں ان میں سے ایک جنم لی جاتی ہے۔ پیدائشی یا پیدا کرنے کا طریقہ یہ ہے کسی خاص شکل یا صورت کا کھینچنا ایسے تناسب سے جس کو خوش اپنے ذوق کی موافقت سے اختیار کرتا ہے۔ مسلک اجراء یہ ہے کہ فیشن کے مطابق اشیاء در یافت کی جائیں جو فنون کے موضوعات سے ہوں خواہ وہ چیزیں جو در زمرہ کے استعمال میں ہوں تاکہ بسیط صورتی تعلقات کا تعین ہو جائے۔ ایسی اشیاء سے جو جمالی پسندی کی لذت کو ابھارے۔ زیئنگ Zeisling (ف 4 گزشتہ) بہت سی پینٹیشن کر چکا تھا۔ اس آخر کے طریقہ کے موافق۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سب سے زیادہ خوش کن نسبت کو وہ خطوں کے درمیان وہ ہے جو طولانی

یعنی کن چیزوں کو کن اجروہ سے ہم خوبصورت کہتے ہیں اور فنون کی کیا صورت خوش اور خوشنماں اور صنائع اپنی صنعت گری میں کن خوش کن اصول سے کام کرتا ہے 12۔

نسبت 13:8 (اندھا صفت ۱۱ دشمن یعنی جبکہ یادتی نصب اور آٹھویں حصہ کی 1+4=8:8=13)

تراش سے مشہور ہے یعنی کتاب 8:13 (نسبت جو آئندہ کو ہے تیرہ ہے)۔ فکر نے زے سنگ کے نتائج کی تصدیق کی اذکمال ہیبت کے بارے میں مسلک انتخاب کے ذریعہ سے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عالم محسوسات کے ارتسامات میں تجربی جمالیات کو وسعت دی جاسکتی ہے۔ جو مقام خوش کن نسبتوں پر حاوی ہو اور اس سے ایک کثیر تعداد یکسانی کی یعنی اخصیاتی اصول کی پیدا ہو جائے گی اور قدیم جو محض وضعی اور خود اختیاری اور اختراعی ہے اس کے جمالیات کی تاریکی برطرف ہو جائے گی۔ ایک اور نہایت اہم نقطہ فکر کی تصنیف میں امتیاز مستقیم اور تلازی جز و موثر کا ہے جمالی تصدیق میں۔ اول سے اس کی مراد بلا واسطہ لذت بخشی ہے۔ کسی شے کی جو ذریعہ غور ہو جو بالکل جدا ہو ثانوی خیالات سے جس کو اس چیز نے ابھارا ہو (مثلاً پھول بذات خود خوبصورت ہے یہ مستقیم لذت بخشی ہے اور دوسرے یعنی تلازی سے اس کی مراد اس چیز کے مٹھوہ کی محاکات یا ناقص کے تجربات وغیرہ ہیں یہ فرقی لازمی ہے اور جمالی تصدیقات میں بہت مفید ہے۔

(8) اس میں سوال کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ جدید تحقیقات جمالیات کے علم میں ایک جدید عہد کی پیشگوئی کرتی ہے جس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ جمالیات کے موضوع پر محض تجربی بحث رہ جائے گی۔ جن چیزوں سے اس ضاعت میں بحث کی جاتی ہے وہ ایک طرف تو جمالی خوشی اور ناخوشی کی بحث ہے اور دوسری جانب فنون کے مصنوعات کی۔ ان دونوں شعبوں کی علیحدگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں جو امتیاز فلسفہ، جمال اور فلسفہ فنون میں کیا گیا تھا وہ حقیقت پر مبنی تھا۔ جمالی تصدیقات یا احکام فنون کے مصنوعات کی حد سے متجاوز ہیں۔ کیونکہ خود فطرت میں بھی تو حسن ہے اور فنون کی مصنوعات میں بھی اور فنون کے مصنوعات جمالی تصدیقات کے سوا کچھ اور بھی ہم کو ملتا ہے کیونکہ جب ہم یہ طے کر چکے ہوتے ہیں کہ ان کا ارتسام (عقل جو حاشے پر پیدا ہوتا ہے) وہ خوش کن یا ناخوش کن تو ہم آگے بڑھتے ہیں اور ان حالات پر نظر کرتے ہیں کہ ان کے حسن کا مرکز کیا ہے یا جو نسبت ہے تصویر میں اور اس شے میں جس کی وہ تصویر ہے جو فرق صورت اور مواد میں نقل اور اصل میں ہے وغیرہ۔

(I) پہلا حصہ جمالیات کا نظریہ جمالی تصدیق کا۔ اس کو علم نفس کا ایک حصہ سمجھنا چاہئے اور دوسرا شہدہ جو عملی علم نفس کا ہے اس عملی شعبہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کج تعریف جمالی علم کی مہیا کرے

۔ تراش اصطلاح ہے تختہ کھلی کی اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو کسی جگہ سے تراش کے اس کا نقشہ لیا جائے مثلاً کوئلے (کرہ) کی تراش از نو ہرگز وہ کی بھی ایک تراش وہ تراش ہے اور دوسری صورت میں از نو لایہ سب قطوع مخروطات ہیں یعنی ہرگز وہ کی تراشیں ہیں۔ اسی طرح عمارت کی تراش میں اندرونی اجزاء اور کمانے جاتے ہیں تاہم 12۔

اور اس کے حالات علم نفس کی اصطلاح کے موافق ہوں جب اس کو اس کے معروض (شے جمیل) سے نسبت دے کے دیکھیں بہر کیف فنون کی خوبی سے نسبت دے کے تو یہ علمی شعبہ خصوصیت کے ساتھ ایک ضابطہ تعلیم ہو جاتا ہے جس سے قاعدے پیدا ہو جاتے ہیں ایسے ظاہری اوصاف جو کسی شے میں پیدا ہونا چاہتے ہیں تاکہ وہ جمالی حیثیت سے خوش کن ہو۔ ایک عمدہ طریقہ جمالیات کے اس حصے کا پانے کے تجربی طریقہ کا ہوا اس کی ضرورت ہے۔

(2) دوسرا نصف حصہ تجربی جمالیات کا یعنی نظریہ فن کی سلی تعریف کی گئی ہے ایسی حدوں سے جو بافضل موجود ہیں یعنی خالص اصطلاحی تعلیمات کی حسن تالیف اور نظریہ ترکیب موسیقی (سروں) میں عمارت کی تجویز کے ضابطے رنگ آمیزی دکالی (مہر کنی وغیرہ) شیشہ یا پتھر پر نقاشی کرنا وغیرہ (حلا کے کام کے قاعدے سے یا فن شعر کے لئے عروض۔ یعنی مصنوعی شے کی واقعی حالت اور ظاہری نمائش کا بیان جمالیات سے نکال دینا چاہئے۔ اب جو مسئلہ نظریہ صنعت کے لئے باقی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے (الف) تحقیق اس نسبت کی جو تصویر اور شے میں ہوتی ہے خود شے مصنوع میں تصوریت حقیقت اور نظریات اسی نسبت کے نام مختلف مفہومات کے اعتبار سے موجود ہیں۔ (ب) نظریہ فن یہ سوال بھی کرتا ہے کہ واقعی شرائط یا حالات شے مصنوع کے کیا ہونا چاہئیں یعنی مزاج جمیل حافظہ وغیرہ موجد یا متاع کا اس حصہ جمالیات کی مابیت مثل اول کے صراحت علم نفس سے متعلق ہے مگر یہ ضابطہ کی خصوصیت بھی لے سکتی ہے۔ یہ متاع کی طبیعت کے انداز اور اس کے آلات و اسباب کے تعین سے ترقی کر کے متاع کے ذہن کی مثالی ساخت تک اور ایسی خصوصیات تک پہنچتی ہے جو مصنوع کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ اور یہ بلند پروازی سخت (بلکہ شاید سخت ترین) اعتقاد کے قاعدوں کی جانچ پر پوری اترتی ہے۔

(9) جمالیات (یا ذوقیات میں) مثل علم اخلاق کے ہم فلسفیانہ تعلیم سے دو چار ہوتے ہیں جو اس نام کی خاص مناعت یعنی عام ذوقیات پر فوقیت رکھتی ہے اور ایسے فلاسفہ کی تعداد آج بھی کچھ کم نہیں ہے جو فلسفہ پر زور دیتے ہیں بلکہ وہ جمال یا جمیل کی ماہد اعلیٰ بحث پر اصرار کرتے ہیں مگر اس مقام پر فلسفیانہ جمالیات کے امکان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ جمیل اس مناعت کی عنقریب تجربی خطوط پر ہونے والی ہے بہت کچھ ترقی دے جائے گی۔ اور فلسفہ جمال یا اس کا فن مستقل صورت نہیں پکڑ سکتا جب تک کسی انداز سے تک صحیح مناعت کا سامل حاصل نہ ہو۔ یہ اعتراض جو اکثر کیا جاتا ہے اور جو مناعت جمالیات کے خلاق ہے کہ ذوق جو حکم

لگتا ہے وہ اپنی کنہ ماہیت سے شخصی ہوتا ہے لہذا غیر ممکن ہے کہ کوئی تصدیق یا تنصیب جو یکیتہ صحیح ہو جمالیات میں پایا جائے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جس حد تک تمام صورتوں میں جہاں کہیں ذوقی حکم کا جانچنا ممکن ہوتا ہے غیر مستحکم حالات میں یعنی تجربے کی رو سے کوئی نشان خالص شخصی ذوق کا نہیں پایا جاتا نہ کسی قسم کی بے ترتیبی ذوقی حکموں کے وضع کرنے میں پائی جاتی ہے بلکہ بخلاف اس کے بالکل ہی عجیب اتفاق جمالی حکم میں ظاہر ہوتا ہے ایسا اتفاق رائے پایا جاتا ہے جو ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اصرار کے ساتھ اسی طریقہ تحقیق کو جواب تک جاری رہا ہے جاری رکھیں۔ تعین شخصی اختلافات کا جو کہ اس مشہور جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”ذوق میں کوئی تنازع نہیں ہے“ *„gustibus non est disputandum“* یہ بہ سہولت سمجھ میں آسکتا ہے۔ جب ہم یاد کریں ارتسامات کی پیچیدگی کو جو ذوقی قدر شناسی کی اشیاء ہیں۔ روزمرہ کی زندگی میں کوٹاگوں ہوتا اغراض کا اختلافات تلازمی تجز کے توجہ میں اور اصل شے میں بھی جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو روزمرہ و فورا اختلاف ذوق کا باعث ہوتے ہیں۔

کتب مندرجہ ذیل اس فہرست میں جوگزشتہ فصل میں دی گئی ہے اضافہ کرنا چاہئیں۔

E. Von Hartman Aesthetic.

I Die deutsche Aesthetik seit Kant 1886 : II System der Aesthetik 1887.

H. Cohen Kants Begrundung der Aesthetik 1889

K. gross Einleitung der Aesthetik 1892

K. Grosse, Die Anfänge der Kunst 1893 neueren Aesthetik in Altur-Thum 1893

J. Walter, Die Geschichte der neueren Aesthetik.

H. Von stein Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886

M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik two parts 1872

(B. Bosanquet, History of Aesthetics 1892

-
- یعنی صاحب ذوق سلیم جو کسی منافی شے پر حسن رقع کا حکم لگاتا ہے وہ ایک ہی شخص ہوتا ہے 12ھ
 - تلازمی جز سے وہاں مشاہدہ ہوتا ہے جن کے ساتھ انش ہو چکا ہے بچپن سے یا جوانی کے عہد سے ذوقی احکام ان سے ضرور متاثر ہوتے ہیں اور توجہ اس طرف فوراً ہوتی ہے 12ھ
-

فلسفہ مذہب

ہم کو فلسفہ مذہب کی ابتدائی تعریف میں اس امتیاز سے مدد ملے گی جو ہم نے اس سے پہلے (ف 9-13) درمیان فلسفہ، قانون اور مناعت قانون کے پیدا کیا ہے۔ اس تشکیل پر ہم کو مقابلہ کرنا چاہئے۔ شیو لوجی علم الہیات کو ایک مناعت کی حیثیت سے فلسفہ مذہب کے ساتھ جو فلسفہ کا ایک حصہ ہے عموماً ایک میں تو کسی خاص وضعی مذہب سے بحث کرتے ہیں دوسرے میں ایسے عام مفاد میں کی جانے پر تال کی جاتی ہے جو خاص الہیات میں کارآمد ہوتے ہیں یا بطور مسلمات کے اختیار کر لئے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ مذہب میں مثل فلسفہ قانون کے اس سادہ مفہوم کو دوسرے نے خارج کر دیا ہے جو بالکل ہی جدید رائے ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے قانون عقل یا فطرت کا مقابلہ کیا جاتا ہے۔ کسی سلطنت کے وضعی قانون سے اسی طرح ہر معروضہ صورت میں مذہب کے فطری یا عقلی عناصر جدا کر لئے گئے ہیں۔ الہامات سے ان میں شامل ہیں مذہبی تصورات یا جذبات جو کہ بطور اولیات نکالے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت سے خصوصاً سب سے اعلیٰ قوت یعنی عقل سے۔ بلکہ یہ بھی مطعون ہے کہ اس تقسیم نے مذہب میں بطور ایک نمونے کے اسی امتیاز کے لئے جز قانون میں بھی جہاں اس کا کارآمد ہونا سرینا بالکل جداگانہ ہے اور اس سے زیادہ صحیح ہے۔ قانون میں خارجی اعمال اور بیرونی چال چلن کا زیادہ کام ہے لیکن اصلیت مذہب کی ہمیشہ خالص باطنی عالم میں رکھی گئی ہے یعنی ذاتی حالت یا انداز جس کا ظہور ہر طرح کے چال چلن میں نمایاں ہوتا ہے مگر وہ ایسی حقیقت ہے جو ظاہر سے بالکل علیحدہ ہے اور بے شک جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ اکثر مذہبی زندگی کسی فرد کی الگ جاتی ہے عام معتقدات اور رسمی تکالیف سے جس کی تعلیم اس کے فرتے نے دی ہے۔ ہم کو شک نہیں ہو سکتا کہ ایک باطنی مذہب بھی موجود ہے۔ ایسا مذہب جو ذاتی تجربے سے اور اعتراضات علمی سے مقابلہ کے بعد ایک جداگانہ امر ہے۔ یہ مذہب خارجی سے بالکل الگ ہے۔ یعنی اس تاریخی صورت سے جو کسی خاص الہامی مذہب نے اختیار کر لی ہو۔ لہذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ مذہب نے ہمیشہ یہ ادعا کیا ہے کہ واقعات مذہبی کی تحقیق الہیات مرہب سے جدا ہو کے کی جائے اور کبھی کبھی اس مسئلہ تک رسائی بھی

ہوئی ہے جس کو ہم نے اس کے ساتھ ابھی منسوب کیا ہے۔ یعنی تحقیقات قدر و قیمت کی اور فلسفیانہ تعبیر الہیات کے بنیادی مفاہیم کی۔

(2) ابھی چند ہی روز ہوئے کہ فلسفہ مذہب کی مستقل بحث ہونے لگی ہے۔ قدیم فلسفہ میں یہ مابعد الطبیعات کا ایک پورا حصہ تھا اور جدید عہدوں میں ہمارے زمانے تک یہ احساس تھا کہ احکام (تصدیقات) مذہب مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے ہونے چاہئیں۔ لہذا انداز یا رخ کسی فلسفی کا مذہب کی جانب یا خدا کے مفہوم کے ساتھ اس کے علم مابعد الطبیعات کا معیار خیال کیا جاتا تھا۔ مشاہدہ کرو کہ اصطلاحات الہیت، معبودیت، وحدت وجود اور ہریت (ف 22) سے صاف اظہار دونوں تقسیموں کی نسبت کا ہوتا ہے۔ مزید برآں مابعد الطبیعات ہی نے عیسائی تنگی مسائل کا مقابلہ کیا۔ جس کے بعد انگریزی فلسفہ میں بحث علم کے اصول سے الہام کے مفہوم کو جانپنا جس سے عموماً وضعی مذہب کا اعتقاد ہونے لگا۔ سب سے قدیم مستقل بحث فلسفہ مذہب کے متعلق سترہویں اٹھارہویں صدی کے آزاد خیال فرقے کی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ ٹولینڈ اور ٹنڈل وغیرہ Toland and Tindal etc. انہی میں سے تھے۔ ان مصنفوں نے ایک جدید بنیاد مذہب کے مواد کی جیسا سیت اور کلیسا کے اعتقادات کے اعتقاد سے آغاز کی ان کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہب ڈی ارم Derem پیدا ہوا جو خلاصاً مینائی مفہوم عالم کا تھا جو باوجود زور شور جدید علوم کی تحقیقات کے قبول کر لیا گیا اور اس میں گویا خدا کا ذکر ہی نہیں ہے۔ (معاذ اللہ) عالم میں دنیا کے اس بڑے کارخانے میں اور اس کے انہام میں اس کو (نعوذ باللہ) کوئی دخل نہیں ہے۔ ڈی ارم نے فطری مذہب کے قدموں کے نیچے سے زمین سرکادی جس کی اصلی مابعد الطبیعات بحث علم اور علم نفس پر تھی اور یہ علوم اس کے مفہوم میں داخل تھے۔ ڈی ارم کو ایک بالکل جدید بنیاد قائم کرنا تھی اگر مذہبی زندگی وضعی الہیات کے ماوراء باب بھی فلسفیانہ طریقے سے ممکن معلوم ہوتی تھی۔ یہ کام کانٹ نے کیا۔ اس نے خاص معروضات مذہبی اعتقاد کے اخلاقی شعور کے اصول موضوعہ کی حیثیت سے بیان کئے اور ان کی صفات کا ذکر کیا اگرچہ فطری احتیاج کی جانب سے انکار ہوتا رہا۔ کلیہ قاعدے سے مینائی قوانین کے بس عالم شہود تک جا کے رک جاتے ہیں۔ اشیاء بالنسبہ (چیزیں بذات خود) عالم آزادی میں شامل ہیں اور ان کی تشکیل سرمدیت اور خدا نے قادر رحیم و کریم کی ذات کے تصور سے ہے۔ (ف 9-8 دیکھو) کانٹ نے مذہب کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معرفت ہمارے فرائض کی ہے خدائی احکام کی حیثیت سے اور کانٹ کا خاص فلسفہ مذہب (دای راجن انر ہالپ ڈر

کرنزن اور جاسن در عصف مطبوعہ 1793) میں عقل تاویلات سبکی تنگمی احکام کی شامل ہیں جو کسی اصل نقطہ نظر سے ان کو ششوں سے جدا نہیں ہے جو نئی روشنی کے عہد قدیم میں اس لئے کی گئی تھیں کہ عقل کے موافق ایک مذہب قائم ہو۔

کانٹ کا تعلق خاطر اس امر سے تھا کہ مذہب کو ایک (معیاری) مناعت بنادے اور فلسفیانہ نظام کی حدود کے اندر اس کے مقام اور مرتبے کی حمایت کرے شیلی ماخر (ریٹن یو برڈائی ریٹنن 1699) مذہب (Schleiermacher (Reden über die Religion اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ایک چیز و موثر ہے اور تاریخ میں علم نفس کی بنیاد اس پر قائم ہے اور وہ اس نتیجہ پر آتا ہے کہ کل مذہب شامل ہے مطابق متابعت کی احساس پر۔ ہنگل بجائے خود مذہب کو پھر ایک بار فلسفہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ ایک تاریک اور پریشان پیش بینی فلسفہ کی ہے۔ زمانہ حال میں فلسفہ مذہب کی تشکیل تین خطوں پر چلتی ہے۔ تاریخی نفسی اور علم اعظم اور مابعد الطبیعت سے متعلق ہو کے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا موضوع بحث مہد اور ارتقائی تشکیل مذہب کی ہے۔ نفسیات کی حیثیت سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفسی طریقہ جو ہر فرد انسان کی مذہبی حیات میں شامل ہیں ان پر بحث کی جائے۔ علمی اور مابعد الطبیعی حیثیت سے مذہبی خیالات کے جواز کا مسئلہ (یعنی مذہبی خیالات میں انہماک کس حد تک عقلاً زیادہ ہے) اور مذہب کا تعلق نظریہ کائنات سے عموماً جانچا جاتا ہے۔ اس اخیر قسم کی تحقیقات اکثر جدید مذہبی (مثالیہ) خیال کے تصنیف سے پیدا ہوتی ہے یہاں مذہبی خیال جو اس زمانے کے مناعات اور مابعد الطبیعت کے نظریات سے موافقت رکھتا ہو اور اس وجہ سے وہ مقبول ہو گیا ہو اور مذہب رائج الوقت کا مل المہینان نہ ہو فلسفہ مذہب پر اس نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ ای دن ہارلمین واس ریٹنسی یو شین در مشہد

E. Von Hartman, Das religious Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, 1881, and Die Religion des Geistes 1882, 2nd ed. 1888.

O. Pfeidere, Religions philosophie I. Geschichte der Religioons philosophie von spinoza bis auf die Gegenwart. 3rd ed., 1893, II, genetischspeculative Religions philosophie. 2nd ed., 1884

L.W.E. Rauwenhoff, Religions philosophie (trs. from the Dutch by von Hanne 1889. New telular edition 1894)

H. Siebeck, Lehrbuch der Religions philosophie 1893.

R. Seydel, Religions philosophie im Umriss mit historisch kritischer Einleitung über die Religions philosophie seit Kant 1893.

E. Caird, The Evolution of Religion 1893.

J. Martineau, A Study in Religions 1888.

(4) فقرات مذکورہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مقام فلسفہ مذہب کا عموماً متاعیات علوم کے دائرے کے اندر اور فلسفیانہ تعلیمات میں خصوصاً بہت سادگی سے یا طے شدہ صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ ایک وقت تو اس میں تصویر اور توضیح ایک مجموعہ واقعات کی ہوتی ہے (تاریخی اور نفسیات کے نقطہ نظر سے) دوسرے وقت واقعات مذکور کے امکان کا اعتقاد کیا جاتا ہے یا ایک جدید مذہبی خیال (مثالی) مقرر کیا جاتا ہے۔ محض مابعد الطبیعت اور اخلاق سے ملتا ہوا۔ پہلی صورت میں یہ ایک مخصوص علم ہو جاتا ہے۔ اکثر طلبہ فلسفہ مذہب کے اس موقع پر بحث اور تجرئی طے کرتے ہیں تفہیم کرتے ہیں اور تجرئی کو مطلقاً نظر انداز کرتے ہیں اور اس پر غور نہیں کرتے۔ یہ تقسیم عقلاً غلط ہے اور عملاً غیر ممکن ہے۔ اس سبب سے کہ عمومی تاریخ مذہب کی اور عام نفسیات نے اکثر مسائل کو جن پر فلسفہ مذہب میں بحث ہو سکتی ہے فردگزاشت کر دیا ہے اور ان پر بالکل بحث نہیں کی۔ لہذا تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات کو فلسفہ مذہب کا ایک جزو سمجھ سکتے ہیں۔ اگر دوسرے اجازت تحقیق پر نظر کر کے تشکیل سے حجت لائیں تو جس طرح اور علوم میں نظر اور تجرِبہ ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں وہی یہاں بھی ہوگا۔ فلسفہ مذہب کسی نہ کسی دن اپنی موجودہ دو ذیلی شان کو بالکل دور کر دے گا اور جریدہ رو جائے گا۔ یہ اصلاح غالباً تاریخ مذہب سے شروع ہوگی تاریخی مواد کے لئے جو تجربہ ورکار ہے اس میں فلسفہ مذہب کے طلبہ بہت کم ماہر ہیں۔ نفسیات کی حیثیت سے فلسفہ مذہب غالباً ایک شعبہ عملی نفسیات کا باقی رہے گا۔ مذہبی زندگی کا استقنا اور ہمہ گیری اس کو غیر ممکن کر دیتی ہے کہ عام نفسیات کی حدود کے اندر جو حق اس موضوع کا ہے وہ پورا پورا ادا ہو جائے۔ خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ حصہ اس علم (مناعت) کا ان دونوں مسئلوں سے جن کا اوپر مذکور ہوا صرف دوسرے مسئلے کی بحث میں پایا جائے۔ فلسفہ الہیات کی حیثیت سے ایک بہت ہی بڑا کام اس کو کرنا ہے یعنی چاہئے کہ الہیات کے اساسی تصورات کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی جائے۔ یعنی مفہوم الہ۔ وحی والہام۔ معصیت۔ جواز عدالت۔ عبادت۔ وغیرہ اور اسی وقت میں یہ مفہیم اور شعبوں (احاطوں) سے ایسے ہی تصورات کے ساتھ ملحق کئے جائیں مثلاً مابعد الطبیعیات اخلاق وغیرہ کے ساتھ۔ قابل ملاحظہ یہ امر ہے کہ یہ مضامین جو کہ خاص کام فلسفہ مذہب کا ہے ابھی تک معرض نضوج میں نہیں آئے جس حد تک مصنف کتاب کو اس کا علم ہے۔

فلسفہ تاریخ

۱۔ سچ و درجہ حبيب واقعات کا سلسلہ جن کو ہم تاریخ میں داخل کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عالمِ علم تاریخ اور فلسفہ تاریخ بھی انسانی خیال کا سب سے اخیر ماہصل ہے اور بلاشبہ ہماری ہی صدی میں ہم حقیقی فرق درمیان تواریخی علمی بحث اور عہد گزشتہ کے فیروہوں اور عامیانہ جمعوں کی تحریروں میں پاتے ہیں۔ کسی اگلے زمانے میں کوئی خاص طریقہ اور مخصوص آبادی اور اس مقصد کے لئے مختص تعلیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی اس مرض سے کہ عالمانہ اعزاز سے صحیح نتائج تاریخی ماخذوں سے اخذ کئے جائیں اور اس عہد میں بھی اور علوم تاریخ نامندہ اشخاص میں بھی ہم اس بیان کو پاتے ہیں کہ تاریخی تحریرات میں معنائی جزو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بہ نسبت خالص علمی تحریرات کے اس سے بالکل بے علامت پیدا ہے کہ معنات تاریخ کی اپنے صحیح اور درست مفہوم سے اب تک طلبہ پر ظاہر نہیں ہوئی تاریخ کی ساخت میں یہ نشان نمایاں نہیں ہوتا کہ وہ اپنی کوششوں کو اسی پر مبذول کریں۔ پس ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر ہم فلسفہ تاریخ میں ویسی ہی خامیاں پائیں جیسی متعلقہ معنات سائنس میں پائی جاتی ہیں۔ اکثر امور مبہم اور تاریخ پیش نظر ہیں اور متعدد مشابہات کا تعقیب نہیں ہو سکا ہے۔ تین مختلف رائیں اس کے مقاصد اور اس کی ساخت اور وسعت کے باب میں قابل اعتبار ہیں۔

(۱) پہلا دلائل تو یہ ہے کہ فلسفہ تاریخ کا موضوع بحث وہی ہے جو کہ معنات تاریخ کا ہے لیکن بہتابلہ معنات تاریخ کے فلسفہ تاریخ میں حقیقی اور مذہبی درایت سے کام لینا چاہئے یا یہ کہ توشیحی طریقہ بحث اختیار کرنا چاہئے۔ حالانکہ معنات تاریخ میں صرف گزشتہ واقعات کی روایت کافی ہے۔ فلسفہ تاریخ میں سلسلہ واقعات کی توجیہ اور عقلی بنیاد واقعات مذکورہ کے تسلسل کی پیدا کرنا چاہئے اور اس طرح عقلی اتصال واقعات کے قواعد کا پیدا کرنا چاہئے یا ایک دوسرے کے بعد واقع ہونے کی علت معروض بیان میں آنا چاہئے۔ ایسی توجیہ کی کوشش کرنے کے لئے فلسفہ تاریخ میں اس قسم کے امور پر فکری جاتی ہے جس کو دوسرے طریقوں یا محض واقعہ نگاری میں قلم

انداز کر دیتے ہیں۔ مثلاً اقلیم جغرافیائی وضع کسی ملک کی وہ قوم جو زیر بحث ہو اس کی نسل کے خصوصیات، عادات و خصال، معاشیات کی تاریخی حالت وغیرہ۔ جب تک تاریخ کی تحقیق محض تجربی امور تک محدود ہو فلسفہ تاریخ بدھنہٴ صناعت ہذا کے عہد سے کچھ زیادہ نہیں ہے اور اس کو فلسفہ کا شعبہ کہنا ہے چاہے جس وقت تک کہ ایسے امور تاریخ خاص کے احاطہ میں شامل ہوں۔ فی الواقع مروجہ حال تقسیم صناعت ہذا کی تاریخ تمدن اور تاریخ سیاسی میں فی الجملہ اس فرق کو واضح کرتی ہے جو زمانہٴ اسحق سے فلسفہ اور صناعت کے درمیان پیدا کیا گیا ہے۔

2- کلین ایک مابعد الطبعی مسئلہ فلسفہ تاریخ کے سپرد کیا گیا ہے تجربی کے ساتھ ساتھ۔ توضیح جو ایسی ناکافی بنیاد پر قائم کی جائے نہ صرف فرضی ہوگی بلکہ بہت ہی ناقص ہوگی لہذا ضروری ہے کہ تجربی اجزاء کے عمل کے باور اقدم اٹھایا جائے اور تاریخ کے نصاب کی مابعد الطبعی تربیاتی کی جائے۔ ایک خاص تعمیر جیڑ اس کا مقام وقوع تاریخی کے شرائط قرار دیتا ہے۔ تاریخ کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نسل انسانی کی تعلیم کے لئے مفید ہے یا وقوع ناظرانہٴ عمل کا ہے جس کا عمل مجموعہٴ خیالات اور تصورات پر ہے یا نہ ہی نقطہٴ نظر سے فلسفہ کی ترقی ہے جس سے خدائی احکام کا ظہور اور خدائی حیثیت کا علم اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مفہوم پر فلسفہ تاریخ بدھنہٴ موقوف ہے۔ مابعد الطبیعیات پر نظریہٴ کائنات کا تعین جس سے ہوتا ہے اور اس فن تاریخ کی تشکیل ہوتی ہے نہ صرف اس لئے کہ تجربی اجزاء تلاش کئے جائیں اور ان کی قدر و قیمت قائم کی جائے جس کو ان کے ہر فن نے بھلا دیا ہے بلکہ واقعات ایک نئی حیثیت سے پیش کئے جائیں جو تاریخ کی صناعت سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ ہم نے یہاں ان دونوں کوششوں پر ساتھ ہی ساتھ بحث کی ہے یہ کوششیں فلسفہ تاریخ کے مستقل قیام کے لئے کی گئی ہیں تاکہ اس کا ایک مستقل مقام ملے ہو جائے اس لئے کہ ان کا ظہور تعلیمات کی تاریخ میں ایک ساتھ ہوتا ہے۔

پہلی رائے کے موافق مقصد اور احاطہ فلسفہ تاریخ کے غماض سے حسب ذیل ہیں۔

J. G. Herder, Ideen zu einer Philosophie der
Geschichte der Menschheit 1784-1791.

H. Lotze, Mikrokosmos Ideen zur Naturgeschichte und geschichte
der Menschheit, 4th ed., 8 vols., 1884, ff., trs. 4th ed., 1894)

C. Hermann, Philosophie der Geschichte 1860.

K.L. Michelet Philosophie der Gheschichte. 2 vols 1879-1881.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 2. vols 1878-1893.

پہلی جلد میں ایک عام افتادہ تاریخی کیفیت اگلے مضامین کی جو تاریخ کے فلسفہ پر تحریر ہوئے ہیں درج ہے۔

3- (2) ایک اور رائے سے علم تاریخ کی فلسفیانہ بنیاد رکھنے کا کام بھی فلسفہ تاریخ کے حوالے کیا جاتا ہے اس رائے کے موافق علمیات اور منطق سے اس شعبہ میں کام لیا جاتا ہے۔ جس میں نہایت وسیع اور مالا مال اور مطلب خیز میدان تحقیقات کے لئے ملتا ہے کیونکہ تاریخی (سائنس) کو ایک خاص مشکل پر غالب آنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ایسے واقعات فراہم کئے جائیں جن سے بحث مقصود ہے۔ یہ واقعات بلاشبہ ہر خاص صورت میں بعض اقسام کے گزشتہ آثار اور مظاہر ہیں جن کو انسان کی قسمت اس کے ارادوں اور اس کے کاموں سے تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کا امتحان بظن مستقیم محال ہے بلکہ کم و بیش پھنے ہوئے قدیم نوشتوں سے ان واقعات کا پتہ لگایا جاتا ہے یا جو اور ماخذ شہادت کے دستیاب ہو سکیں۔ لہذا تاریخ کے محقق کو قہراً اس کے کہ وہ اپنے خاص موضوع کے متعلق کام کر سکے واقعات کی کما حقہ ترسیب کرنا پڑتی ہے اور تاریخی عمل بہت ہی دلچسپ اور قیمتی منطقی جانچ ہے۔ اور علم اعظم (بحث علم) کے نقطہ نظر سے بھی اس کی قدر و قیمت کچھ کم نہیں ہے۔ جو بصیرت تاریخی طریقہ عمل سے حاصل ہوتی ہے اس کی قدر و قیمت اور صحت اور سچائی پر بحث کی جائے۔ تحقیقات کے اور شعبوں سے بڑھ کے اس میں یہ خصوصیت پائی جاتی کہ علمی تحقیق سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ ظنی ہوتے ہیں نہ کہ یقینی۔ اسی طریق سے یہ سوال ضرور غائب ہوتا ہے کہ قدیم وقار میں جو نقصان پائے جاتے ہیں ان کا عملہ کس حد تک جائز ہے اور ہر کلیہ یا قانون کے مفہوم کی تاریخ میں نہایت ہوشیاری سے تحلیل ہونا چاہئے۔ بالآخر تاریخی ترقی کے مفہوم پر سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ ترقی کے تصور کو اکثر تاریخ کی مناعت میں ایک اصل ناظم مان لیتے ہیں۔ اسی سے ملتا ہوا تصور تاریخی بروز یا تکمیل کا ہے۔ یعنی اعلیٰ کا ادنیٰ سے پیدا ہونا کم درجے کے کمال سے اعلیٰ درجے کا کمال یا سادگی سے پیچیدگیوں کا نکلتا۔ یہ بہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل ہم نے اس موقع پر پیش کئے ہیں فلسفہ تاریخ میں ان پر استحقاق اور احتیاج کے ساتھ

۔ مقصود یہ ہے کہ تاریخی واقعات پر نظر کر کے جو قانون پیدا کیا گیا ہے وہ قانون عام طور پر افراد پر متعلق ہو سکتا ہے یا نہیں آ یا اس کی کلیت کا حل حلیم ہے یا نہیں ہے اور کن شرائط اور حالات میں اس کا انطباق خاص افراد پر درست ہو سکتا ہے۔

بحث ہوئی ہے۔ البتہ ان پر فرد افراد منطبق کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے۔ (خصوصاً سکورٹ اور وڈٹ کی تصانیف میں)۔ مابعد الطبیعیات کے رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ہے اور ایسی تصانیف میں جن میں مناعت تاریخ کے کلی اسالیب پر نظر کی گئی ہے۔ (دیکھو خصوصیات کے ساتھ ای برنھیم لہرنج ڈارمشتوڈکن میٹھڈی E. Bernheim Lehrbuch der historischen Methode. طبع دوم 1894۔

4- (3) تیسری رائے فلسفہ تاریخ کے متعلق اور اس کا نام بھی جو اس پر دلالت کرے اثباتی فلسفہ میں پایا جاتا ہے جس کا بانی اے کوہپٹ ہے (دیکھو صفحہ 4-5) ایک اثباتی فلسفی کی حیثیت سے کوہپٹ نے تمام مابعد الطبیعی تحقیقات کو رد کر دیا لہذا اس کے فلسفہ تاریخ میں تاریخی سلسلہ واقعات کے اعلیٰ مفہوم کی بحث نہیں ہو سکتی۔ یا یہ کہ طبع اخلاقی کائنات کے مقدمات میں کیا کام کرتے ہیں یا یہ کہ خدائے تعالیٰ کی مشیت کی تکراری کیا ہے اور کیا کرتی ہے۔ کوہپٹ کا فلسفہ تاریخ محض فطری آثار کے خاص مجموعہ کا بیان ہے جس پر خاص مناعت تاریخ میں جتن جتن بحث ہوتی ہے صرف معاشرت ایک تاریخ رکھتی ہے فرد انسان کی کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی محض غیر آئی فطرت کے۔ (یعنی جیسے جمادات کی کوئی تاریخ نہیں ہے اسی طرح ایک انسان فرد واحد کی بغیر معاشرے کے کوئی رد و مدعا ہی نہیں ہوتی)۔ کوہپٹ کا فلسفہ تاریخ انسانی اجماعی معاشرت کی شرائط اور اس کی صورتوں کا نظریہ ہے وہ صورت معاشرت کی جو اس زمانے میں موجود ہے اور اس کی گزشتہ تکمیل۔ حقیقت میں یہ فلسفہ تاریخ سوشیا لوجی علم المعاشرت یا معاشرتی طبیعیات ہے جس کی تقسیم معاشرے کے علم السکون اور علم الحركت میں ممکن ہے۔ اس کا طریقہ تعقل یا عقل ہے یعنی معاشرت یا اجتماع کو ایک نظام آلی سمجھ لینا چاہئے اور جو نتائج حیوانی نظام آلی کے علم سے حاصل ہوئے ہیں وہ گویا اجتماعی نظام عضوی کے لئے نمونے ہیں جس سے منازل اور صورت اور مہادی اجتماع کا نظریہ قائم ہو سکتا ہے۔ اجتماعی علم السکون میں تقریبی تعلق جملہ ارکان اجتماعی نظام عضو کے موجود ہیں۔ اجتماعی علم الحركت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذہن معاشرت کے انقلاب میں بہت ہی عمدہ جزو موثر ہے چنانچہ منازل یا احیاء تاریخی تکمیل کے گویا مثل منازل یا میقات

۔ جو چیزوں اور بہت ہی سادہ اور آسانی سے چمچے چمچے وہ مرد یا مرد نسل انسانی کی ترقی سے بتدریج مرتبہ کمال پر پہنچتی گئی۔ کسی چیز کو فرض کر لو مثلاً دولت حکومت قانون معاشیات تو فی الواقع یہ سب وسیع صورتوں سے مرتبہ کمال پر لائے ہوئے ہیں اس مفہوم کے لئے تاریخ دولت نگہری پر نظر کرو مثلاً۔

۔ یعنی جس طرح ایک فرد انسان بچہ جو ان بڑے عالم جامل یا جس کامل ہوتا ہے یہی حال بچہ اجتماع کا بھی

فرد انسان کے ہیں۔ کوہٹ نے ایسی تین حالتوں میں اختیار کیا ہے انبیائی، ما بعد الطبیعی اور اثباتی تیسرا سب کے بعد آتا ہے یعنی درجہ تکمیل ہے۔ کوہٹ کے بڑے بڑے پیرو معاشرتی انتہائی میدان میں ہر برٹ اپنہر (وی پرٹیل آف سیکولوجی یعنی اصول نفسیات طبع سوم 1885)۔ اپنہر نے ایک عام صابطہ طریقہ تکمیل و پروڈ کے لئے دیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ وہ چھوٹا کارآمد ہو۔ کل تکمیل آخر جنسیت سے مرتب غیر جنسیت کی طرف چلتی ہے۔ تکمیل درمیان معاشرتی (ماوراء عضوی) حیات کی صورتوں میں اور عضوی میں خصوصاً حیوانی مثالوں سے تفصیل وار بیان ہوتی ہے۔ اس طرح منفرد ذلیلہ کے موازی نگہ یا قبیلہ یا نسل ہے مختلف طبقے (سوسائٹی) اجتماع کے مقابلہ کئے گئے ہیں۔ نظام عضوی کی گونا گوں ساخت سے۔ فوج بمقابلہ انڈوڈرم Ectoderm جلد بیرونی کے ہے۔ سخت کرنے والے طبقے انڈوڈرم Endoderm اندرونی جلد سے اہل حرفہ اور میسوڈرم Mesoderm درمیانی جلد سے تجارت پیشہ مراد ہیں اور چونکہ انڈوڈرم سے نظام اعصابی کا ظہور ہوتا ہے یہ سب سے اہلی ساخت حیوانی نظام عضوی کی ہے۔ یہی حال فوج کا ہے مع اپنے فائدوں اور ہادشاہوں اور سرداروں کے۔

5۔ وہ علم جس نے کوہٹ کے عہد سے لے کر اب تک صورت اختیار کی ہے وہ حقیقی فلسفہ تاریخ کا نہیں ہے بلکہ ایک جدید علم تاریخ کا ہے جس کا مقابلہ ہرڈر Herder کی کوشش (2 جلدوں کی صورت میں) ہو سکتا ہے۔ جس نے تاریخی واقعات کے سلسلے کے سمجھانے کی کوشش کی ہے فطری حالات اور انسانی تعلیمات سے۔ یہ بالکل درست ہے جس کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ سوشیالوجی اجتماعیت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصلی فلسفہ تاریخ ہونے کا دعویٰ کرے۔ سوسائٹی کو خاص موضوع بحث تاریخی غور و فکر کے لئے قرار دینا ویسائی یکطرفہ ہے جیسے سیاسی واقعات یا صرف بڑی شخصیتوں سے تاریخ میں بحث کرنا۔ حقیقی فلسفہ تاریخ ویسی ہی تعلیم ہونا چاہئے۔ جیسے فلسفہ فطرت یا فلسفہ قانون (ف 7-9)۔ اس صورت میں اس کو واقعات تاریخ سے سروکار نہ ہوگا نہ فنی طریقے سے اور فطری اور انتہائی اثرات سے جو کہ ان کا باعث ہوا کرتے ہیں بلکہ اساسی تصورات اور خیالات سے جو کہ مقدمے ہیں مناعت تاریخ کے اور حقیقی صورت ان اسالیب کی جو کام میں لائے جاتے ہیں (دیکھو فقرہ 3 گزشتہ میں کہا گیا ہے)۔ مگر ایک مسئلہ اور بھی حل کرنا ہے۔ جو بشر کی کوششیں سلسلہ تاریخی کی ما بعد الطبیعی ترجمانی کی کامیاب نہیں ہونگی کیونکہ

۔ یعنی لانا افراد یا ارکان میں یکسانی پائی جاتی ہے مگر یہ یکسانی روز بروز ختم ہونے لگتی ہے اور میں پیدا ہوتی ہیں 12

۔ انسانی عملیات سے مراد ہیں، وہ تو تھیں جو انسان کو مہذب و فطرت سے مطابقت میں 12م

ان کے مصنفوں نے چاہا تھا کہ جن ماسود کا خود تاریخ نے فیصلہ کر دیا ہے اور درست فیصلہ کیا ہے اس کے مطلق واسباب بلا مد تاریخ پیدا کئے جائیں اور بجائے خود ان کی توضیح کی جائے۔ حالانکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مناعت تاریخ کے مانگے ضروری اور ناقابل ترک جزء مابعد الطبیعت کا ہے جس پر جامع مابعد الطبیعت کی بنیاد رکھنا چاہئے ہم کو چاہئے کہ نظریہ کائنات اور حدوث زمانی کے لئے علم فطرت اور نفسیات سے رجوع کریں جبکہ ہم اشیاء کو فطرت کے پہلو سے یا فرد انسان کی ذاتی تکمیل کی روشنی میں ملاحظہ کرتے ہوں لیکن لازم ہے کہ ہم دوسرے محمد مود کو فراموش نہ کریں جو دیاسیاتی تہمتی ہے جیسا پہلا مود۔ یہ مود مناعت تاریخ سے ہم پچھتا ہے بغیر اس مود کے ہمارا نظریہ کائنات کامل نہیں ہو سکتا بلکہ ناقص رہ جاتا ہے۔ (کاسمی) کائناتی ارتقاء کے باب میں کوئی عمدہ بات نہیں کہہ سکتے جو کسی قابل ہو۔ اس مفہوم کی عظمت اور وسعت پر فکر کرتے ہوئے جب تک ہم قرون ماضیہ کی تاریخ سے ناخبر نہ ہوں۔ وہ مابعد الطبیعت جس کی تاریخ پر بنیاد ہو تو تک اس کی روشنی ان واقعات پر ڈال سکتی ہے جو کاس کی بنیاد ہیں اور یہی ہیئت اور اسی طریقہ سے فطری مناعت اور نفسیات کے باب میں بھی صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم چاہیں تو تاریخ کے بلند مفہوم کے باب میں حکام کریں لیکن ایک شو شو بھی ان واقعات کا نہ بولے گا جس کو علمی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو علوم ہوا نفسیات کے خصوصیات کے ساتھ فلسفہ تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں وہ مابعد الطبیعت علم اعظم اور منطقی ہیں۔

اس تیسرے عنوان کے تحت ہم جی سیمل G. Simmel کی مفید کتاب (ڈاکٹر پرولم ڈرکیشی فلاسفی Die Probleme der Geschichts philosophie 1892 کا ذکر کر سکتے ہیں اور مصلحہ قبل کتابیں بھی اس تعلیم کی تاریخ میں بہت مدد دیتی ہیں۔ ای فلسفہ کی فلسفہ تاریخ تاریخ یورپ میں R. Flint, The Philosophy of History in Europe, 1874 صرف فرانسیسی اور جرمن محققین کا بیان ہے پہلا حصہ اس جلد کا دوا پارہ طبع ہوا مگر بہت بدلا ہوا ہے۔ اس کا نام تاریخی فلسفہ فرانس بلجیم اور سوئٹزر لینڈ میں 1893۔ اس میں کتابوں کی فہرست بہت کامل ہے۔

F. de Rougemont, Les deux cites; la philosophie de l'histoire aux differents ages de l'humanite. 2 vols., 1874

R. fester, rousseau und die deutsche geschichts philosophie. 1890.

P. barth, Die geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelinner bis auf Marx und Hartmann 1890.

تکملہ اور انتقادی بیانات

1- ناظرین کو تعجب ہو گا کہ فصول گزشتہ میں ہم نے دو فلسفیانہ علوم پر بحث نہیں کی جو کہ طبعاً خاص تعلیمات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ یعنی فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت فیلا لوجی۔ ان دونوں کے ترک کرنے کی دودھ جیٹیں ہیں۔

(1) کوئی ان میں سے عموماً یونیورسٹی کے علوم متداولہ کے نصاب میں داخل نہیں ہے۔ حالانکہ وہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ہر دالر اعلم کے نصاب تعلیمات میں درج ہیں۔

(2) اور یہی امر فلسفیانہ ادب پر صادق آتا ہے۔ فلسفیانہ ادب میں تھوڑی سی جگہ بھی ریاضیات اور فیلا لوجی کو نہیں دی گئی۔ نہ منطقی رسائل میں نہ علم اعلم میں نہ تعلیمات میں۔ یہ مشکل کوئی مدون اور مرتب کتاب موجود ہوگی جس میں ریاضیات اور فیلا لوجی کی فلسفیانہ حیثیت پر غور و خوض کیا گیا ہو۔ لہذا یہ محض اتفاق امر ہے کہ فلسفہ ریاضیات اور فلسفہ لغت نے ہمارے فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست میں کوئی جگہ نہیں پائی۔ یہ اتفاق بھی عجیب و غریب ہے کیونکہ ان دونوں شعبوں کے منطقی رسائل موجود ہیں اور یہ قدیم مواد ہم کو تاریخ فلسفہ کی تحریر کے لئے بہم پہنچتا ہے۔ فیما غورث نے ایک نمایاں انتخاب فلسفہ ریاضیات میں کیا تھا اور اخلاطون نے اپنی کتاب (مکالمہ) کرپٹیکس میں فلسفہ لسان (لغت) کی بنیاد ڈالی۔ مزید برآں ریاضیات اور لغت اللفظ خاص معنائوں سے پہلے تھے جو فلسفہ سے علیحدہ ہو گئے۔ لہذا ہماری اس توقع کی وجہ موجود تھی کہ ان دونوں نے ایک موضوع بحث مخصوص اور وسیع فلسفیانہ تحقیق کے لئے مہیا کر دیا ہو گا۔ اب ہم آئندہ اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ واقعات اس توقع کے خلاف کیوں ہوئے۔

2- (1) چونکہ ریاضیات تمام علوم میں کارآمد ہے لہذا یہ تمام مخصوص علوم سے اہم ہے۔ مفروضہ حقیقت کے جملہ اوصاف سے۔ کیف شدت مکانی اور زمانی صفات ہیں۔ ان میں سے صرف کیف ہی ایک ایسا وصف ہے جس پر ریاضی بحث ممکن نہیں ہے۔ ہائی سے ہر ایک اس قابل ہے کہ وہ ریاضی کے تحت میں لایا جاسکے یعنی تصور مقدار کے ماتحت۔ اور چونکہ کیفیت کبھی تنہا نہیں پائی جاتی کیونکہ خالص کیفیات ہمارے تجربے کے واقعات میں نہیں پائے جاتے لہذا کوئی چیز ایسی

نہیں ہے جس کو ہم ریاضیات کی بحث میں نہ لائیں۔ کسی خاص صیغہ میں ریاضی کے اسلوب کے لگاؤ کا امکان موقوف ہے ہماری اس قابلیت پر کہ کثرت کے اوصاف کی جامع و مانع تعریف پیدا کر سکیں۔ ہم مقدار کے عام مفہوم کو عدد یا قابل مساحت مقدار کے تصورات تعبیر کر سکیں۔ (مثلاً کہیں کہ چار خطیں یا دو گزر کا لہذا یا ایک مربع میل ریاضی یا کرہ جس کی مساحت 3 مکعب فٹ ہے)۔ ریاضی کی عام دلالت کا خیال کر کے بمقابلہ عدد و سلسلہ دوسری معادلوں کے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے ایک خاص مرتبہ جملہ علوم میں کیوں اور کس طرح حاصل کر لیا۔ حتیٰ کہ یہ فلسفہ کا ہمسر قرار پایا نہ کہ فلسفیانہ تحقیق کا اس کو مسروض نہیں۔

(2) مگر صرف اسی قدر نہیں ہے۔ منطقی زور اور ریاضی کی وحدانی مساحت نے اس کو فلسفہ متاخرین کے ابتدائے عہد سے جملہ علوم میں ایک فرد کامل کا رتبہ بخشا ہے۔ (یعنی کوئی علم ریاضیات سے زیادہ محکم اور استوار نہیں ہے نہ کسی علم کے دلائل ایسے یقینی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ضرب النسل ہو گیا ہے۔ کبریاں الہندسہ یعنی فلاں شخص ایسی محبت لایا جیسے علم ہندسہ کی برہان ہوتی ہے۔ یعنی یقینی اور پختہ دلیل ہے)۔ بڑی مساحت اور تنجید کی سے یہ کوشش بھی کی گئی کہ اور فلسفیانہ تعلیمات کو ریاضیات کے نمونے پر حاصل کیا تاکہ ان کی صحت اور ضرورت یقینی ہو جائے۔ یہاں ایک اور امر مانع موجود ہے۔ حقیقی فلسفہ ریاضی کے راستے میں بغیر کسی جذبہ اور حمایت کے۔

(3) بالآخر ریاضیات سے بہت ہی کم مواد فلسفیانہ بحث کے لئے مل سکتا ہے اس کے بنیادی تصورات مقابلہ چند ہی تصوروں میں قابل تحلیل ہیں اور بہر طور علم ہندسہ میں بالآخر جائزہ ہوتا تمام بنیادی حدود کا بصیرت یا ادراک پر منحصر معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف مضامین صوری عمل و آمد میں غائب ہو گیا۔ لہذا فلسفہ کو ریاضی کی توجیہات میں تصرف کرنے کا بہت ہی کم موقع ملا۔ لیکن ریاضی کے شعبوں کی روز افزوں ترقی سے جن تصورات کو اہل ریاضی کام میں لاتے ہیں وہ بہت بڑھ گئے اور بہت وسیع و پدید ہو گئے ہیں اور وہ وقت بہت ہی قریب ہے جبکہ وہ فیلسوف جس نے ریاضیات کی مہارت کی ہے وہ فلسفہ ریاضیات مرتب اور مدون صورت میں پیش کرے گا۔ موجودہ صورت

۱۔ قاعدہ سے خالی نہ ہو گا اگر ہم یہاں کثرت کی تقسیم کو چاہیں کر دیں واضح ہو کہ کم یا کثرت متغولات مشروط ایک ہے۔ کم کی تعداد قسمیں کی گئی ہیں (1) کم متصل یعنی وہ جس کے اجزاء میں فصل مشترک پایا جائے مثلا خط و سطح و جسم قطعی (2) کم متصل وہ جس کے اجزاء فصل مشترک نہ رکھتے ہوں یعنی اجزاء کم متصل کی وہ قسمیں اس اعتبار سے کی گئی ہیں کہ یا تو اس کے اجزاء اس طرح ہوتے جائیں کہ ہر سابق لاحق کے بعد باقی نہ رہے مثلا زمان یا حرکت اس کو تیرہ چارہ کہتے ہیں دوسرے وہ جس کے اجزاء اتنی نہ ہوں مثل مساحت کے اس کو چارہ کہتے ہیں 12ھ

میں بھی مثالاً اتصال continuity کثرت multiplicity تکلیف Function اور لامتناہی Infinite اور مقدار صغیر لانہایت Infinitesimal magnitude اور تقابل ہندسہ اور حساب کا تحلیل وغیرہ سے ایک وسیع میدان علم اعلم اور منطق کو بلکہ شاید علم نفس کو بھی مل جاتا ہے۔ عملی مشکل جو اس تعلیم کے طالب علم کے سامنے آتی ہے وہ ریاضیات کے رموز نظام کی کامل مہارت ہے یہ بہت ہی پیچیدہ ہے یہاں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہے کہ صرف ان کے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔

3۔ فلسفہ انسان (فیلا لوجی) کا معاملہ اس سے کچھ اختلاف رکھتا ہے اولاً جملہ ان تعلیمات کے جن کی طرف ہم فیلا لوجی کے تعلق کے لئے نظر اٹھا سکتے ہیں وہ مناعت منطق ہے کیونکہ منطق کو جیسا کہ ہم ملاحظہ بھی کر چکے ہیں (ف 5-6) رموز یا علامات کے کلی مفہوم سے تعلق ہے خصوصاً لسانی رموز سے اور وہ قرعہ عقل جو کس زمانے تک خصوصاً کے الیف بکر K.F. Becker کے اثر سے درمیان منطق اور علم قواعد (صرف نحو کے) دریافت ہو چکا ہے وہ ہمارے اس انتخاب یعنی لغت اور فلسفہ کے تقابل کا باعث ہوگا۔ تاہم منطق سے کچھ کام نہیں چل سکتا۔ مروریام سے دونوں تعلیموں کا فرق بنیادی واضح ہو گیا اور فیلا لوجی کی فلسفیانہ بحث علم نفس کے ذریعہ عائد ہوئی۔ یہ کام علم نفس سے ایسی پوری کامیابی کے ساتھ انجام پایا کہ زمانہ متاخر کے مضامین جو فلسفہ زبان پر لکھے گئے ان کو نفسیات کے مضامین کہنا بجا ہے۔ نفسی نفسیات جس میں بچوں کی زبان کی تدریجی تکمیل کا بیان ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ نفسی نفسیات (ویکوف 8-9) کا ظہور ہوا (خصوصاً لسانی تلاش اور تحقیق کی تحریک سے) جس کے خاص مسائل یہ ہیں کہ مختلف منزلیں زبان کی تکمیل اور ترقی کی جس کے اسباب عام نفسیاتی حالت میں نسل کی تاریخ کی ہیں (یعنی جیسے جیسے نسل نے ترقی کی اسی کے قدم بقدم زبان بھی ترقی کرتی گئی)۔ بے شک اس موقع پر وقت طلب سوال زبان کے مرکز کا پیدا ہونا ہے (سوال یہ ہے کہ زبان کا واضح درحقیقت کون ہے اس مسئلہ میں قدیم سے اختلاف چلا آتا ہے اور کوئی امر ہنوز طے نہیں ہوا)۔ ہم نے (ف 8-1) میں ملاحظہ کیا کہ تجربی نفسیات نے مرتبہ علم کا حاصل کر لیا ہے اور یہ توقع ہو سکتی ہے کہ مغربی اپنی ظاہری صورت پیدا کر لے گی لہذا ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ نفسیاتی بحث لسانی واقعات کی کبھی حقیقی فلسفہ لغت کے طریقے میں راہنمائی کرے گی فی الواقع اگر ہم فیلا لوجی کو نفسیات کے تعلق سے جدا کر لیں تو فیلا لوجی میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں باقی رہتا جس پر فلسفیانہ بحث کی جائے۔ پس فلسفیانہ نفسیات سے

وہ تمام ضرورتیں پوری ہو گئی ہیں جس کو فلسفہٴ لسان بتایا جائے۔ فلسفہٴ لغت کے اعتبار سے۔ دوسری طرف فیلا لوجی کی صورت اور اس کے مضامین فلسفیانہ دلچسپی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مختلف طریقے جن کو فیلا لوجی نے اپنے عام مفہوم کے اعتبار سے پیدا کیا اور تحلیل کو پہنچایا وہ بے شک منطقی بحث کے لئے ایک جدا گانہ میدان پیدا کرتے ہیں۔ بہر طور اس موقع پر ایک اعتراض خود اس علم کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ بعض اس کے ذکی الطبع لٹاکندوں نے یعنی علمائے لسانیات نے صاف صاف کہہ دیا ہے کہ یہ صرف ایک مضمین ہے تاریخ کی تحقیق میں۔ اور بلاشبہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ محض عبارات انتقاد و اور اسناد کی قدر و قیمت اور ان کے قابل وثوق ہونے کی بحث (یعنی فنِ روایت) کے بعض قواعد اور ضوابط سے تاریخ کے تحقق کو چارہ نہیں ہے یعنی وہ مورخ جو گزشتہ واقعات کی تحقیق کی بنیاد قدیم تحریری و فائز کی شہادت پر قائم کرتا ہے۔ اگلے نوشتوں سے تاریخی واقعات کا پتا لگاتا ہے پس زبان بھی تاریخ کی تحقیقات میں ایک موضوع بحث ہے بشمول اور موضوعات کے پس ہم کو چاہئے کہ یہ نصف حصہ فلسفہٴ زبان کا تاریخی بحث کے لئے چھوڑ دیں۔ (دیکھو صفحہ 12-3)

یہ تو یہ اس واقعہ کی ہے کہ فلسفہٴ زبان کو ایک علیحدہ شعبہ بنانے کی اب تک کوئی کوشش کیوں نہ کی گئی۔ اور جو اسباب بیان ہوئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہی حالت آئندہ بھی رہے گی جواب ہے۔ فلسفیانہ تعلیمات کی گہرست سے تاریخ فلسفہ کے ترک کرنے کے وجوہ بیان کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔ اس کو عام صناعیت تاریخ کا ایک شعبہ سمجھ لینا چاہئے جس میں تاریخ بھی صناعات کی داخل ہے۔ اس امر پر تاکید کرنا شاید فضول ہو گا کہ صرف وہ فلسفی جس کو تاریخ کی حرالت ہے وہی تاریخ فلسفہ کی تحقیقات میں قدم رکھ سکتا ہے۔

اس عمل کے سلسلے میں چند الفاظ بطور انتقاد کے بیان ہو سکتے ہیں۔ نقش فلسفیانہ تعلیمات کا جو ہم نے اس باب میں اختیار کیا ہے وہ اس مقصد کے لئے کافی ہے کہ طالب علم کو یقین ہو جائے کہ جو اعتراضات ہم نے فلسفی تعریف اور تقسیم پر کئے تھے (ف 2-3 ملاحظہ ہو) وہ قرین انصاف اور حق بجانب تھے۔

طالب تحقیق کی نظر سے یہ بات پوشیدہ نہ رہی ہوگی کہ وہ علوم جو اب فلسفہ کے عام لقب کے تحت میں آتے ہیں بالکل مختلف سطحوں پر ان کی بنیاد ہے۔ ایک طرف تو ابجد و طریقات سے جو ایک ہنسی عمل خاص علوم کے انتہائی معلومات کا مہیا کرتا ہے۔ دوسری جانب علمِ اعلم یعنی بحثِ علم ہے جو اپنے دونوں شعبوں کے ساتھ ساتھ یعنی بحثِ علم اور منطق کے وہ اس کے لئے ضروری ہے کہ عام

مواد کو پیدا کر کے ان کو چانچے پہ لہایت ہی عام صورت علمی تعقل کی ہے۔ فلسفہ فطرت اور فلسفیانہ نفسیات کے علوم میں داخل ہونے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عام تعلیمات نے علمی شعبوں کے متعین اور محدود میدانوں سے ایک رشتہ 'تعلق' پیدا کر لیا ہے۔ حالانکہ علم اخلاق جمالیات تجربی نفسیات اور اجتماعیات متحد ہیں اور سب اپنی اپنی مخصوص تحقیقات میں مصروف ہیں اور بتدریج پختہ ہوتے جاتے ہیں تاکہ جدا گانہ تعلیمات مستقل طور سے اپنے اپنے سرے پر قائم ہوں۔ اور پھر ان سب پر ایک ہی معنی سے فلسفہ کا اطلاق ہے اب واقعات ہم کو اپنی بڑھی ہوئی طاقت اور جدید توانائی سے اس طرف رجوع کرتے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف نئے انداز سے کی جائے اور اس کے احاطوں کا قابل اطمینان اصول سے خاکہ کھینچا جائے اب ہم یہاں اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور وعدہ کرتے ہیں کہ موقع محل پر اس بحث کو پھر پیمائیں گے یعنی باب چہارم میں۔



باب سوئم فلسفیانہ فرقوں کی تقسیم

1- گزشتہ دو باب جو اتحاد کے لئے مخصوص تھے۔ اس اتحاد نے ہم کو یہ راستہ دکھایا کہ موجودہ تصور فلسفہ کا بالکل رد کر دیا جائے وہ تصور یہ تھا کہ فلسفہ ایک متحد مجموعہ علم کا ہے اور اسی سے ہم کو متعدد مختلف فلسفیانہ مسائل کا فرق معلوم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ انسان کے فلسفیانہ خیالات کوئی ایک علم یا ہمہ گیر رجحان نہیں ہے اس معنی سے مثلاً یہ کہ مابعد الطبعی حالت سے اس کا طریقہ عمل تمام فلسفیانہ تعلیمات میں متعین ہو جائے۔ بلکہ ہم کو چاہئے کہ رجحانات میں جو تفاوت ہے اس کو پیش نظر رکھیں۔ دہاترین جو جداگانہ فلسفیانہ علوم میں پائی جاتی ہے اس کو دیکھیں۔ اگر ہم ایک اصطلاح کو دو مختلف شعبوں میں پائیں تو یہ نہ سمجھ لیں کہ دونوں جگہ اس کے معنی ایک ہی ہیں بلکہ ہر علم میں ایک ہی اصطلاح کے معنی جداگانہ ہیں۔ اگرچہ فی الحقیقت کچھ مشابہت پائی جائے مثلاً لفظ صورت میں بھی مستعمل ہوا ہے اور جمالیات میں بھی لیکن لفظ ”صوری“ کے معنی دونوں علوم میں مختلف ہیں۔ ہماری فطرت بہت دور تک پہنچے گی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں علوم میں اس اعتبار پر یعنی لفظ اصطلاحی اتحاد کے سبب سے کوئی ضروری تعلق ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفی اکثر ایک ہی لفظ کے اعتبار سے فوراً کسی خاص فرقے میں داخل سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً فطرت یا مذہب ہمہ اوست (وحدت و جدوی) اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خاص کوئی فلسفیانہ مطلب یا مذہب اس کے نظام فلسفہ میں ایک نمایاں مقام پر واقع ہے یا منظم کی رائے کا اظہار اس اصطلاح خاص سے ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعت نہایت ہی اہم فلسفیانہ تعلیم ہے اور اگر کوئی شخص اس کی طرف خاص میلان رکھتا ہے تو اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کا عام فلسفیانہ رجحان کس طور کا ہے۔ بیان واقع یہ ہوتا چاہئے کہ فلسفہ کے کس خاص شعبہ میں کون فلسفی کس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم اکثر نامناسب غلط بحث سے بیکدوش ہو جاتے ہیں اور ایسے اغلاط سے نجات ہو جاتی ہے

جو اتفاق کے لحاظ استعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً اس تفصیل کو واضح کر دینا چاہئے (بذریعہ خطوط و عددانی یا قوسوں کے) کہ فلسفہ کا مسلک مثلاً "مادیت" یا اعتبار مابعد الطبعی نظریہ کے ہے یا مادیت یا اعتبار اخلاقی اصول کے۔

2۔ ہم فرقوں کا یا تھنل کے رجحانات کا فرق نہ صرف ان مضامین سے جو کسی مناعت سے منسوب ہوں کر سکتے ہیں بلکہ عام مفہوم سے جو اس کے مضامین میں پائی جاتی ہو اس کی مجموعی حیثیت سے۔ چنانچہ مختلف فرقے، منطق اور نفسیات اور بحث علم کے مسائل کی تفریقیں مختلف بیان کرتے ہیں۔ اس قسم کی تفریقیں جہاں تک وہ فلسفہ متاخرین کے لئے قابل لحاظ اہمیت رکھتی ہیں ان پر ہم نے باب دوم (ف 5-8 و 6) میں بحث کی ہے لہذا ہم اس حصہ کتاب میں فلسفیانہ مناعت کے مفہوم میں جو فرق ہیں ان کی طرف اپنی توجہ کو مبذول کریں گے۔ ایسے فرق جن کا تعلق اس طرح ایک ساتھ ہو سکتا ہے کہ زیادہ پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ عملی موافقت کی مناسبت سے اور ہر مناعت کے جداگانہ دلالت کے لحاظ سے جو بحیثیت مجموعہ اس مناعت میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف رائے کسی خاص شے کی طرز و قیمت کی شناخت یا اس کی توضیح میں صحیح معرفت کی کمی پر بدایت دلالت کرتا ہے۔ مجملہ طبعی تعلیمات کے مابعد الطبیعت میں ایسے اختلافات کی زیادہ گنجائش ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ علم مابعد الطبیعت دوسرے علوم کے تجربی تصیحات سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ترقی کا مرتبہ جو کسی مناعت کو حاصل ہوا ہے اس سے مابعد الطبیعت بے نیاز ہے۔ (کوئی مناعت کسی منزل تک پہنچی ہو مابعد الطبیعت کی جوالانی اس کو پیچھے ڈال کے بہت دور لے جاتی ہے)۔ لہذا ہم مابعد الطبیعت میں انتخاب کا اختلاف اور فرقوں کا استعمال بھی اپنے رائے پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ دوسری جانب سب سے زیادہ تھنل کا اظہار کا علم اعظم (بحث علم) میں واقع ہوا ہے۔ بحث علم کو نہ صرف مذہب اور عقیدے کام ہے مواد علم کی جانب سے مقدمات تمام علوم کے (دیکھو ف 8) بلکہ وہ نتائج جہاں تک کسی مناعت کی رسائی ہوتی ہے وہ بھی بحث علم پر موثر ہیں اور اس مناعت کی عملدرآمد میں اس کو دخل ہے۔ بے شک یہ سب اس امر پر موقوف ہے کہ مابعد الطبیعت کا اسکان مان لیا جائے۔ بہترین منطقیں ہم کو اس کا

بے شک بعض عقائدی رائے ہے کہ علم مابعد الطبیعت ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اس علم میں محض تجربات پر بلکہ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ محض وہ اعتبارات جن کو ہم نے ایجاد کیا ہے وہ اس کا موضوع ہیں جن میں علمی اور مدعی مفہوم بھی داخل ہیں۔ اگر یہ ہے جو تمام علوم کا ماتہ ہے اس کو کچھ مدکار نہیں ہے 12ء۔

موقع نہیں دیتیں کہ وہ مطابق جو اصلاً اختلاف رکھتے ہیں وہ معرض بحث میں لائے جائیں۔ فطری فلسفہ اور نفسیات کے رجحانات کے فرق اور ان کے مطابق جو فرق مابعد الطبیعت میں ہیں ان سب پر ایک ساتھ بحث ہوگی۔ اب صرف ایک ہی اور فلسفیانہ تعلیم باقی رہ جاتی ہے جن کے نمائندے جن کی چھاؤں یاں الگ الگ ہیں۔ اخلاق :

اس طرح یہ خاص تقسیم ہم کو حاصل ہوتی ہے۔

الف۔ مابعد الطبیعی فرقے

ب۔ علم الطبیعی فرقے

ج۔ اخلاقی فرقے

3۔ ہماری تقسیم کو مابعد الطبیعی فرقوں کے متعلق اس اختلاف رائے سے اس مسئلہ کے متعلق کر یہ ممانعت ممکن ہے یا نہیں سروکار نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی ہم توجہ نہ کریں گے کہ مابعد الطبیعت میں جو خاص طریقے کام میں لائے جاتے ہیں وہ کیا ہیں۔ یہ امور موقوف ہیں یا تو ان مطابق ہم کی علم الطبیعی طریقوں پر یا عام نظریات پر جو مابعد الطبیعی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن پر یہاں ہم کو بحث کرنا نہیں ہے۔ اب صرف ایک ہی چیز باقی رہی یعنی مابعد الطبیعی تحقیق کا مسئلہ۔ اس کو ہم بنائے تقسیم کی حیثیت سے تسلیم کئے لیتے ہیں اور اس کو پانچ عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ مجملہ دو ان میں سے عمومیت رکھتے ہیں جن کا تعلق ہے ایسے مجملہ اصول سے جو نظریہ کائنات کے بنانے میں کارآمد ہیں اور اس کے آخر کے تین خصوصیت رکھتے ہیں جن کا تعلق مقررہ اجزائے موثرہ سے ہے پورے نظریہ کے اندر۔

(1) پہلا گردہ مابعد الطبیعی فرقوں کا ہے جن کی تقسیم بنا پر تعداد اصول کے جو نظریہ کائنات کے لئے تسلیم کئے جائیں۔ یہ دم جاری ہے کہ مختلف آراء کو جو اختیار کی جاسکتی ہیں۔ اس مسئلہ کے بارے میں اصطلاحات واحدیت اور اثنیثیت اور اکثریت سے امتیاز کیا جائے۔ اول سے یہ واضح ہے کہ مجملہ آراء کائنات صرف ایک ہی اصل سے منسوب ہوں گے۔ دوسروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجہ غیر ممکن ہے جب تک دو یا زیادہ مستقل اصول نہ مانے جائیں۔

(2) دوسرا درجہ مابعد الطبیعی فرقوں کی تقسیم کا باعتبار صفت ان اصول کے ہو جاتا ہے جن اصول کو ان حکمانے اختیار کر لیا ہے۔ اس موقع پر ہم دو اصولوں میں امتیاز کر سکتے ہیں یعنی وجود اور وقوع۔ اصل وجود خولہ مادہ کو مائیں خولہ ذہن یا دونوں کی آمیزش کو۔ برابقت ان فرقوں کے جو مادیت روحانیت عمومیت اور واحدیت (وحدت) کے ناموں سے مشہور ہیں۔ اصول وقوع کی

حیثیت سے طبیعت میکانیکی یا بھی اتصال علت اور معلول کا اور غایتیت اجتماع جملہ طریقوں کا مقصد کے تحت نظر ہے۔ جس کو مطابقت ہے مابعد الطبعی فرقوں سے جن کا فرق میکانیت اور تدبیر و معلومت یا مقصدیت سے ہوتا ہے۔

4- خاص مابعد الطبعی فرقے تقسیم ہو سکتے ہیں باعتبار ان کے رجحان کے جو تین مضبوطیوں کی جانب ہو جن کا بہت کچھ دخل جرموں کے فلسفہ میں نمایاں رہا ہے۔ افکار ہویں صدی میں مفہوم وجود عقلی (ذات وصفات) مسئلہ آزاد ارادہ یعنی مذہب اختیار و آزادی ذہن۔

(3) تیسرا گروہ عمومًا طبیعت کے نام سے موسوم ہو سکتا ہے۔ اس کے درمیان مابعد الطبعی نظریات کی تقسیم باعتبار ان کے طریقہ بحث کے مفہوم ذات خدا کے بارے میں۔ ہم تین مثالیں ان کے انداز کی فرق کر سکتے ہیں۔ وحدت وجود، طبیعت، طبیعت اور لا طبیعت یعنی دہریت۔

(4) مسئلہ اختیار یعنی حریت ارادہ اس کے اعتبار سے مابعد الطبعیت کی دو قسمیں نکلتی ہیں اور دو فرقے ہو جاتے ہیں وہ جو کس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا حامی ہے لا تقدیریت کہا جائے گا اور جو اس کا معارض ہے وہ تقدیریت کے اسم سے موسوم ہوگا۔

(5) ایک اور بڑا تقسیم کی پائی جاتی ہے مختلف مابعد الطبعی تقریفات میں ماہیت ذہن کے اعتبار سے نظریہ جو ہریت تائید کرتا ہے۔ نظریہ واقعیت انکار کرتا ہے جو ہر ذہن کے وجود سے۔

من بعد اصطلاحات عقلیت اور (محدہیت) دو متعارض راہوں کے لئے قائم ہیں۔ عقلی حیثیت بنیادی اوصاف یا افعال ذاتی حیات کے متعلق۔ صاحب عقلیت عقل یا تخیل Ideation کو اصلی عقلیت ذہن کی سمجھتا ہے اور صاحب تحدہیت ارادہ کو مرکز ذہنی وجود کی قوت کا مانتا ہے۔

یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ کوئی مابعد الطبعی مسلح نظر ایسا نہیں ہے جو کسی زمانے کے مفروضہ فلسفیانہ نظام میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اور وہ کسی ایک طبقہ یا گروہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفیانہ افکار متعارض ہیں اور ان میں باہمی تضاد واقع ہے لہذا ایک دوسرے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے متنافی ہیں۔ دوسری جانب اتصال مختلف افکار کا جو مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظری طور سے ہمیشہ ممکن ہے اور فی الواقع اکثر مجموعی نظام مابعد الطبعیت کے ایسے عناصر سے مرکب ہیں جو بطور مختلف پانچ گروہوں سے انتخاب کئے گئے ہیں۔ تاریخ فلسفہ پر ایک نظر اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ بعض ترکیبوں کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلاً صاحب روحانیت معمولاً خدا پرست ہوتا

ہے اور وہ ذہن کی جو ہریت پر یقین رکھتا ہے۔ وحدت وجودی ہمدست کا اور تقدیر کا قائل ہے وغیرہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے ساتھ دست درگیاں ہیں ایک دوسرے سے یکجہ مستثنیٰ نہیں ہیں۔ اور یہ تعجب انگیز واقعہ ہوتا اگر ایک شخص کا یقین ان اصول کی عام صفت کے حلق جو اصول نظریہ کا نکات میں شامل ہیں ایک حد تک کسی خاص جزو موثر کے اعزازہ کرنے میں متاثر نہ ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں اس کو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ کسی شخص کا عام فلسفیانہ اعزازہ ایک حد تک دوسرے مسائل کے بارے میں اس کے اعزازہ کا پتہ دیتا ہے۔ ہم اس کلیہ کی مثالیں آئندہ جمل کے ملاحظہ کریں گے۔ جب ہم یہ تفصیل فلسفہ کے فرقوں سے بحث کریں گے۔

5۔ سہولت ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ مختلف مابعد الطبعی (فطنیوریاس) متقلے کسی خاص نظام میں کام آسکتے ہیں۔ اس کی تشریح چند مثالوں سے کی جاتی ہے۔ اسپنوزہ کو متحدہ یا سجد اور مہکائی وحدت الوجودی تقدیر کا قائل اور متقلی کہہ سکتے ہیں۔ یہ الفاظ اس کے مابعد الطبعی نظام کے مواد کو ادا کرتے ہیں۔ تمام اصلی غلط یا آرا کے باب میں۔ لوتز دوسری جانب ایک ترمیم شدہ توحد کی صورت کا نام لے رہا ہے اور وہ وحدانیت کا قائل مقصدی خدا پرست عدم یقین اور جوہر کا قائل ہے۔ ہم اس کو نہ عقلیت کا قائل کہہ سکتے ہیں نہ ارا دے یا اختیار کا قائل کیونکہ وہ ایک سے زیادہ بنیادی وصف یا افعال ذہن کے مانا ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ نظریہ کا نکات اسپنوزہ اور لوتز کے مابعد ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ ہر برٹ اور لائٹ کو قریبی رہا ہے لوتز سے ماسوا اس امر کے یہ دونوں کلمے کلمے کثرت کے قائل ہیں اور تقدیر اور عقلیت کے قائل بھی ہیں۔ ہر برٹ کا مابعد الطبعیت لائٹ کا احیا یا تجدید ہے۔ جب ہم اپنے مقولات سے ان کو جانچتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے کے موافق پاتے جاتے ہیں۔ ان دونوں فلسفیوں کا فرق ان کے اعزازہ سے طرف بحث علم اور اخلاق کے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس اسلوب میں بھی فرق ہے جس سے وہ مابعد الطبعی نتائج نکالتے ہیں۔

تقدیر سے یہاں مراد ہے جمل امور کا اول سے مختار ہونا۔ جو کہ ہوتا ہے وہ پہلے ہی سے گھسا ہوا ہے اس کے خلاف ایک ذرہ ادھر اُدھر نہیں ہو سکتا 12ھ

یعنی جب وہ اجزائے موثرہ کے عام صفات سے آگاہ ہے اور ان کے حلق ایک زمانے رکھتا ہے تو اور اجزاء کے بارے میں بھی وہ یکجہ سمجھتا ہے ضرور رکھتا ہوگا۔ کیونکہ اصول اول۔ ہاں اور خاطر رکھتے ہیں۔ مثلاً جب وہ توحد کا قائل ہے تو کسی اور شے کو قدیم و حلیم کرنے کا کیونکہ یہ حق کے معانی ہے 12ھ

ہماری تقسیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض محققی ایسے ہیں جن کی تصانیف پانچ مذکورہ بالا مقولات سے کسی ایک کے ساتھ بھی منسوب نہیں ہو سکتیں۔ جہاں کہیں یہ فتور ہے، بالبداء اعلیٰ نظام کے اتمام ہونے کے سبب سے پس وہ ہماری ترتیب کی خرابی سے نہیں ہے (ان کے نظام کا تصور ہے کہ وہ کسی مد میں نہیں آتا۔) تاہم ایسے نظریات موجود ہیں۔ لوز کا نظریہ ذہن مثلاً اور ان نظریات کے جن کو ہم نے کسی نام سے نامزد کیا ہے اور ان کے لئے ہماری تقسیم کافی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب کہ کیوں ہم اپنی ترتیب کو درست نہیں دیتے تاکہ وہ بھی داخل ہو جائیں صرف یہ ہے کہ فلسفیانہ محاورات میں ان کا کوئی معین نام نہیں ہے جس کو سب نے مان لیا ہو اور یہ امر ہمارے موجود مقصد کے خلاف ہو گا کہ ہم جدید اصطلاحات فلسفیانہ فرہنگ میں اضافہ کریں۔ ایسی فرہنگ جو حالت موجودہ میں بھی دقیق اور صحیدہ ہے۔

6۔ علمیات یا بحث علم میں اختلاف آرا ہے خاص تین مسئلوں کے باب میں۔ مسئلہ مبدئیت علم مسئلہ صحت علم یا اس کے حدود اور ماہیت اس کے معروضات کی یا سوا کی۔ یہ علم اعلیٰ فرقتے موجود ہیں۔

(1) مبدئیت علم بذریعہ استنتاج (مقدموں سے نتیجہ پیدا کرنا) کہ ذہن انسان میں جائز رہی ہوئی ہے اور تجربی طریق سے انسان کے تجربے میں۔ انتقاد ذہن اور تجربے دونوں کا تعلق مبدئیت علم سے خارج کرتی ہے اور تنقید ہی پر کوشش کرتی ہے کہ ہر جز موثر کا کام جدا جدا دریافت کرے۔

(2) ارشاد آئینگی تعلیمی طریقہ بغیر امتحان کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام علم صحیح ہے۔ (یعنی اس میں طریقہ علم کی صحت کو یقین تسلیم کر لی جاتی ہے بخلاف طریقہ انتقاد کے جہاں قدم بد قدم ایرادات اور شبہات پیدا ہوتے ہیں)۔ تنگی طریقہ کا مقابل حکایت کا طریقہ ہے یہ طریقہ منکر ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو یقین اور مطلقاً صحت کا دعویٰ کر سکے۔ علم ایک ذہنی امر ہے (جس کو اصطلاحات موضوعیت کہتے ہیں) یا اضافی ہے اضافیت۔ اثباتیت (دیکھو 4-5) میں محدود کی جاتی ہے۔ صحت علم محض باطنی امر ہے یا تجربے پر موقوف ہے اور انتقاد کا مطلوب یہ ہے کہ صحت کے ساتھ انسانی علم کی حدود دریافت کی جائیں کل اس کے کہ ہم ماہر اہمیت میں کلام کریں اگرچہ انتقاد ہی میں بالبداء اعلیٰ تحقیقات کو یقین غیر ممکن اور ناقابل تسلیم نہیں تجویز کیا ہے۔

(3) تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام سوا اعلیٰ تصورات (یا مثالیات) سے ماخوذ ہے یعنی تصور

۔ ڈاکٹر م سے مراد ہے طریقہ تعلیم یا استدلال کے جیسے مسلم یہ چاہتا ہے کہ محکم اس کی بات بلا چون و چرا تسلیم کر لے کے بل کے استدلال ہوتا ہے گا 12۔

بنیاد شعور کی ہے۔ بخلاف اس کے حقیقت کی یہ تجویز ہے کہ ایک امر معروضی (شے فی نفسہ) موجود ہے جو حقیقت ذہن یا شعور سے خارج ہے۔ مظاہریت مواد علم مظاہر کو سمجھتی ہے اور اس طرح اس کی یہ کوشش ہے کہ تصوریت اور حقیقت دونوں کو تسلیم کرنا چاہئے اور ان پر بحث ہونا چاہئے۔

7۔ اخلاقی نظامات کے فرق اخلاقی حیات چار بڑے مسئلوں میں مرکوز ہیں اولاً مسئلہ اخلاق کا ہے (یعنی اخلاق کی اصل اور بنا کیا ہے)۔ اخلاقی فرض کے اعتبار سے خواہ اخلاقی حکم کے اعتبار سے۔ دوسرے مسئلے سوال دواہمی اور مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں یعنی اخلاقی ارادے اور فعل کی فرض و عاقبت۔

(1) خود اختیاری سے جو نظامات تعلق رکھتے ہیں وہ مرکز اخلاق کے لئے وہ فرد واحد قائل مختار کو تجویز کرتے ہیں۔ عدم اختیار یا تکلیفیت کے نظامات مبادی اخلاق ان احکامات میں پاتے ہیں جو خارج سے کسی شخص کی ذات پر عائد ہوتے ہیں خواہ مذہبی احکام کی حیثیت سے خواہ سیاسی قوانین مبادی اخلاقی حکم یا اخلاقی علم کا بصیرت یا لیت نے طلبی میلان میں انسانی ذہن کے رکھا ہے حالانکہ تجربیت یا ارتقا نیت کی یہ تجویز ہے کہ علم و اخلاق موقوف ہے نہ صرف شخص کے ذاتی تجربات پر بلکہ اگلی نسلوں سے اس کی ابتداء ہے اور بتدریج مدت ہائے دراز پہنچتی اور کمال پیدا ہوا ہے۔

(2) اخلاقی جذبات متاثر یا انفعالی اخلاق میں ارادے اور فعل کے اخلاقی دواہمی کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں نفسی سیرت سے جو جذبات اور وجدانات و طبع و کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کا ہی اخلاقی کی دوسری جانب یہ تجویز ہے کہ اخلاق کا محرک تدبیر ہے اور تدبیر ایک ان کا ہی طریقہ عمل ہے محل فہم کا۔ ایک اور فرق پیدا کیا گیا ہے ان کا ہی اخلاق میں یعنی وہ اخلاق جو فہم سے تعلق رکھتا ہے اور وہ جو احتجاج سے تعلق رکھتا ہے۔ احتجاج سے مراد ہے اعلیٰ ذہنی قوت جو اخلاقی کوشش اور اس کے حصول کے طریقہ کو دریافت کرتا ہے جو جوہر ہے۔

(3) وہ اشیاء جن میں اخلاقی مقاصد کا تحقق ہوتا ہے ان کے باب میں شخصیت کا اعلان ہے کہ وہ افراد انسان ہیں۔ اس سے زیادہ ان کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ ان کا خود موضوع (فاعل) کی ذات ہے یہ طریقہ (انیت) ہے یا اور افراد ہیں یہ لازمت ہے۔ کلیت اس تعلیم سے اختلاف رکھتی ہے۔ اس مسلک کا نفاذ یہ ہے کہ اخلاقی کوشش کا مقصد ضرور ہے کہ افراد انسان کا اجتماع یا ان کی معاشرت ہو مثلاً قوم یا حکومت۔

(4) اخلاق کا مقصد موضوعیت کے مسلک میں ایک ذاتی حالت کا پیدا ہونا ہے لذت ہو یا

بصیرت سے مراد وہ فرق تھا کہ جو علم کا مبادی اور ذاتی نورانیت کو تجویز کرتا ہے اور لیت سے مراد وہ فرق جو اہلیات یعنی علوم متعارف سے بے باطن کو پورا کرتا ہے 12ء۔

سعادت ہو (اس طرح دو مسلک اگلے مذہب لذت اور مذہب سعادت) معروضیت یعنی خارج کے اعتبار سے حاصل ہونا ایک معروضی حالت کا ہے۔ اشیاء میں یہ حالت معروضی امتحان یا معیار سے دریافت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء یعنی کمالات ارتقا نہایت فطریات اور مطلقیت ان مختلف طریقوں کو ظاہر کرتے ہیں جن طریقوں سے اس حالت کی تعریف کی گئی ہو۔

8- ان جدید مقولات کے کام کی تشریح ان فلسفیانہ نظامات پر استمال کر کے ہو سکتی ہے جن کی مثال ایچی دی جانگی ہے۔ (ف 9 گزشتہ) اسپینوزہ علم الہم (بحث علم) کی جانب متغولی علمی اور حقیقت کے مسلکوں میں داخل ہے۔ اس کا اخلاقی نظام اخلاقی جذبات اور اخلاق تدبیر کے وسط میں واقع ہے۔

یہ مذہب خود اختیاری انانیت اور معروضیت Lutz ہے۔ لوتز دوسری جانب علم اعظم کے اعتبار سے انتقادی (نقطہ کے دونوں معنی کے اعتبار) اور اہل حقیقت سے بھی ہے۔ اخلاق میں خود اختیاری اہل بصیرت جو رہا رکھتا ہے جذبہ کے اخلاق سے۔ اور اگلے انانیت اور سعادت سے بھی اس کو ملا ہے۔

نتیجہ بیان میں ہم یہ امر قابل ملاحظہ سمجھتے ہیں کہ بعض بیانات جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی ہے مختلف معانی سے ان کا استمال ہوتا ہے۔ مثلاً ارتقا نہایت صرف اخلاقی ادکام کی تکمیل میں کار آمد نہیں ہیں۔ اخلاقی انجاسوں کے لئے ایک خاص مفہوم سے۔ اور یہی بات درست ہے انتقاد کے باب میں بھی۔ اس مشکل سے بچنا غیر ممکن ہے کیونکہ اصطلاحات میں اور نام اور ایسے الفاظ ہم کو نہیں ملتے جن کو ہم کام میں لائیں۔ اس کتاب کے نقطہ نظر سے یہ امر مزید اہمیت رکھتا ہے کہ زمانہ حال کے مستعمل لغات یا اصطلاحات بیان کئے جائیں (یعنی محاورہ نکلائے حال میں یہ لفظ کن معنوں میں مستعمل ہے) نہ یہ کہ کوشش کی جائے کہ قابل اعتراض امور کی تصحیح کی جائے۔ صرف ایک ہی مطلب کے لئے ایک جدید اصطلاح (آئینگو ازم) معروضیت داخل کی گئی ہے۔ یہ جدت صرف اس لئے عمل میں آئی تاکہ ایک تعداد ایسے نظریات کی جو ایک دوسرے سے دہرا کہتے ہیں ایک عام مضامین کے تحت میں آجائیں۔ کتب مندرجہ ذیل اس لئے لکھے گئے ہیں کہ طالب علم ان کا مطالعہ کریں تاکہ اس موضوع میں بصیرت حاصل ہو۔

آرچ کن کی کتاب R. Eucken, geschichte und Kritik

Grundbegriffe der Gegenwart مطبوعہ 1893۔ تاریخی مواد جو پہلی طبع کے

خصوصیات سے تھا اور اسی پر کتاب کی قدر و قیمت موقوف تھی۔ افسوس ہے کہ طبع ثانی میں بہت کچھ نکال ڈالا گیا۔ اولاً لب مان O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit طبع ثانی 1880ء (اس کتاب میں بڑی چمک دمک سے مسائل بحث علم فلسفہ فطرت، علم نفس اخلاق اور جمالیات پر بحث کی گئی ہے۔

اولیوگل O. Flugel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen طبع ثانی 1893ء اس مصنف کا سطح نظر ہر برٹ کا سا ہے W. Windelbund, Geschichte der Philosophie 1892ء انگریزی ترجمہ 1893ء اس کتاب میں (مسائل اور مضامین کی تاریخ ہے معمولی طریقہ کے خلاف جس میں بقیہ اوقات سوانح حیات کے طور پر بحث ہوتی تھی۔)

نوٹ : ایف پاسن نے ایک اصلاً مختلف اور بالکل سادہ طریقہ سے اخلاقی فرقوں کی تقسیم سے بحث کی ہے یہ کتاب حال میں چھپی اور شائع ہوئی ہے۔ اس نے یہ فرق کیا ہے۔ (1) خیر اعلیٰ کے مختلف مفہوم کیا ہیں اخلاقی فعل کی غرض و غایت کیا ہے۔ (2) مختلف تعریفیں اخلاقی احکام کی۔ اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ کیا ہے۔ کتاب ہذا کا مصنف لذتیت اور انرجیت (توانائی) سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کی مطابقت سے بعض مشاغل زندگی کے اخلاقی قدر و قیمت حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ وصف جس کو اخلاق کہتے ہیں محمول ہے علم اخلاق صوری میں وہ جملہ افعال ہو کسی قانون اخلاق کے مطابق ہوں یا اخلاقی ضابطہ کے تحت ہوں۔ مقصدی اخلاق وہ جملہ افعال جس کی غرض و غایت عمدہ و اور مصلحت ہو اور اس سے مقررہ نتائج حاصل ہوں۔ علم اعظم (بحث علم) میں بھی پاسن صرف چار خاص فرقوں کو مانتا ہے۔ ایک حقیقت مع تجربیت۔ دوسرے حقیقت مع معقولیت تیسرے مثالیت مع تجربیت۔ چوتھے حقیقت مع معقولیت۔ کوئی تقسیم واقعات کے اعتبار سے کافی نہیں ہے اور اخلاقی تقسیم تو ہدف امتراض ہے کیونکہ عمدہ و تقسیم (صبر و ضبط عقلی) کی علامتیں اس تقسیم میں نہیں پائی جاتیں۔

مابعد الطبعی فرقے مذہب وحدت و کثرت

مغربی فلسفہ میں واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبعی نظریہ ہے۔ فلسفہ فطرت قدیم ایوانیہ (یونان) کا فرقہ تالیس (مطیلے) نے اس مقصد کیلئے پانی کو انتخاب کیا (یعنی پانی سے کل کائنات پیدا ہوئی ہے) انکسامیندر Anaximander نے غیر متناہی کو ایک اشئ Anaximenes نے ہوا کو اصل اشیا قرار دیا تھا جس سے کل چیزیں نکلی ہیں یا یہ کہ تمام چیزوں کی اصل مہیت ہے۔ ہرکلیطاس Heraclitus نے آگ کو اور فیثاغورث Pythagoreans نے ہد کو اصل اشیا قرار دیا تھا۔ بہر صورت ایک ہی چیز ہے جو اصل یا مبداء قرار دی گئی ہے۔ لیکن کوئی واضح شعور اس کی مہدیت کی ضرورت کا نہیں ملتا (یعنی کوئی حجت یا دلیل اس پر قائم نہیں کی گئی کہ ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی شے اور پھر یہ خاص شے مرکز کائنات تجویز ہو۔ یہاں تک کہ زمانہ فرقہ ایلیائی Eleatics (زائون برمانیدس ذیون ملی سس Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus) کا آگیا۔ ان حکما کے نزدیک وحدت ایک ضروری وصف وجود کا ہے۔ یہ نظامت ممتاز ہے۔ حقیقت کیلئے اس حیثیت سے کہ یہ مقابل ہے کثرت کی اور تعمیر کی بھی اور کثرت اور تعمیر دونوں حقیقت نہیں رکھتے اور چونکہ تعمیر اور کثرت دونوں یکساں طور سے اور اک حسی کے اساس یا معطیئے ہیں۔ پس یہ ترجیح وحدت کی کثرت پر اپنے ہمراہ یہ اعتقاد بھی رکھتی ہے کہ

۔ اسلام میں پانی سب ہائداروں کی حیات کا باعث ٹھہرایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے کل شئ من حیث من الماء کل اشیا رپانی سے نزع ہیں 12ھ

1۔ ایلیا ایک مقام کا نام ہے ملک اطالیہ میں اس سے فرقہ ایلیائی منسوب ہے جو تقریباً چھ سو برس قبل مسیح کے کز رہے ہیں یہ لوگ وحدت اصل کے قائل تھے 12۔

۔ یعنی ان کی مہیت سلیب یا محض اشہاری ہے کوئی حقیقت نہیں رکھتی 12ھ۔

صرف عقل ہی قابل اعتماد ماخذ علم کا ہے۔ دوسری جانب مذہب کثرت کے طرفدار بھی بڑے بڑے
 حکما تھے قبل سقراط کے فلسفہ میں۔ انہماؤ قلن Empedocles نے چار عنصروں (آگ اور پانی
 اور خاک اور ہوا) کو مع قوائے محرکہ الفت اور کربیت کے اصول قرار دیا ہے جن سے اشیاء کی
 پیدائش ہوئی ہے اور عالم کے حوادث (وقوعات) انہیں پر موقوف ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے
 کسی اور عنصر میں مقلب نہیں ہو سکتا نہ یہ عناصر کسی ایسے عنصر کے تحت میں آ سکتے ہیں جو ان سے
 بالاتر ہو۔ مذہب ذرات (لیوکیپس و دیموکریٹس) Laucippus Democritus کہتی
 اعتبار ان عناصر کے دست بردار ہو کے کثرت کو مانتے ہیں ان ذرات میں صرف کی یا مقداری
 فرق ہے یعنی مختلف سالمات یا اجزاء صنعا موجود ہیں اور انہما غورس Anaxagoras صرف
 دو ہی مستقل اصلیں تجویز کرتا ہے۔ بیوی غیر منتظم اور اتر ہے (چوب تا تراشیدہ کی طرح)۔ وہ یہ
 سمجھتا ہے کہ بیوی کی تقسیم بے شمار عناصر میں ممکن ہے اور ان میں ترتیب اور تصرف ذہن کا کام ہے۔
 افلاطون اور ارسطاطالیس نے ان دونوں مذہبوں میں توافق پیدا کیا۔ وحدت (واحدیت)
 کا خاص مقام ہے نظریہ وجود حقیقی اور متجانس وجود جس میں خالقیت اور قہاریت ایک عامل کی
 مثال ہے۔ کثرت کا اختیار بلا واسطہ تضاد میں مواد اور صورت کے پایا جاتا ہے یعنی مادے اور مثال
 میں۔ افلاطون کا رجحان بلاشبہ وحدت کے تصور کی طرف ہے۔ مثالیہ (ایڈیہ) خیر یا کنت باری تعالیٰ
 کو اس نے تمام کائنات اور حوادث کی اصل مطلق تجویز کیا ہے۔ ارسطاطالیس کے نزدیک
 برخلاف اس کے خالص مثال غیر مادی صورت محرک اول ہے لہذا وہ گویا یہ بھی مانتا ہے کہ کوئی شے
 متحرک بھی موجود ہے۔ زمانہ واسطی کے فلاسفہ دونوں مذہبوں کے درمیان میں کسی ایک طرف کبھی
 دوسری طرف اگر چہ کھینچا۔ رجحان مذہب افلاطون کے مسلک کی جانب ہے۔

2۔ فلسفہ متاخرین کے مابعد الکیمیی نظام نے مثل زمانہ واسطی کے دونوں مسکوں کو ایک
 دوسرے سے صاف صاف علیحدہ نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ دی کارٹیس Descartes نے جسم اور
 ذہن کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا ہے۔ اس طرح کہ یہ دونوں مطلقاً مختلف وصف ہیں لیکن
 دونوں کا وجود من جانب اللہ ہے اور صرف وہی ایک ذات حقیقت رکھتی ہے باقی بیچ۔ اسپنوزہ کے
 ہاتھوں کا دیکھی نظریہ حتیٰ کے ساتھ مذہب وحدت ہو گیا۔ عقل اور اعتقاد جو ہر الہیت کی بے شمار
 صفات میں سے دو صفتیں ہیں اور یہی دونوں ایسی ہیں جن کو انسان سمجھ سکتا ہے۔ لاکھٹور

۔ اسپنوزہ کا مذہب بالکل خلاف اسلام ہے اور الہیات سے بھی باطل ہے اس لئے کہ اعتقاد قابل تقسیم ہے اور
 جو قابل تقسیم ہو وہ اجزاء اور کتا ہے اور اجزاء اعتقاد میں بالکل برابر کل محتاج ہے اجزاء کا تعالیٰ اللہ عما یصفون 12 ح

Leibniz قطع نظر اس کے کہ اس نے جو بحث مثالیہ (مفہوم) پر کی ہے وہ نہایت اعتبار اور پریشان ہے مگر ہاں یہ محدود قطعاً مذہب کثرت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات بے شمار جواہر فرد سے بنا ہوا ہے اور ان اجزاء کا منہار کا وجود مستقل ہے اور دوسرے اجزاء سے بے نیاز ہے۔ کائنات کے فلسفہ میں صراحت کے ساتھ اصل واحد کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور فکٹ Fichte اور شیلنگ Schelling اور ہیگل Hegel کے خطابات میں منطقی طور سے اس نظریہ کی تکمیل ہوئی ہے۔ ان تینوں فلسفیوں نے یہ کوشش کی ہے کہ کائنات کے نظام کو اصل واحد جو سب سے اعلیٰ وجود ہے یا سب سے اعلیٰ تصور سے نکالیں طوہ کائنات اس اصل واحد کے اصلی فعل کی صورت رکھتی ہو۔ جیسے شخص واحد کا فعل جو اپنی ذات کو (انویاٹا) میں ضمیر واحد عظیم سے تعبیر کرتا ہو۔ (یعنی کائنات کو اس کا شخصی فعل تصور کریں) انویاٹا اپنی ذات کو اس مقصد کے لئے متعین کرتی ہے۔ یا یہ کہ کائنات مطلق استغناء یا بویت محض کا فعل ہے یا مبداء کل وجود مطلق ہے۔ شاپنہار Schopenhauer بھی متوحدین سے ہے۔ لیکن اس نے اپنے مسلک کو جدیدانہ طور پر چنے سے ادا کیا ہے۔ اس نے کائنات کے نظریہ اشیاء یا فلسفہ (چیزیں بذات خود) کی اثباتی ترجمانی کا قصد کیا اور ارادے کو منہجائے حقیقت تصور کیا اور صرف اسی ایک حقیقت کا مقرر ہوا (مقصود یہ تھا کہ سوائے ارادے کے اور کوئی حقیقت وجود ہی نہیں رکھتی ارادہ ازلی اور ابدی ہے اور یہ جہاں اسی کی کار نمائی ہے)۔ ہر برت اس مصیبت (اپنی بات کی بیچ) کا سخت منکر تھا وہ کہتا تھا کہ کل اشیاء کا ایک ہی مبداء کیوں ہو جو کہ موجود ہے اس کے نزدیک وہ از روئے کیفیت بسیط ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولہ کیف کے اعتبار سے جمید ہی رہے (معادۃ اللہ ذات واجب میں تغیر کا فاکل تھا جو کہ عقلاً محال ہے)۔ اس نے جو تو منہج تجربے کی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربے نے اس کو ایک جداگانہ مذہب کثرت کی طرف راہنمائی کی جس کے منہجائی اصول (تفہیمیں) لائیکھیز کے افراد کے مشابہ

1۔ جواہر فرد وادات کائنات کے باب میں مختلف رائیں ہیں بعض کے نزدیک تو یہ اجزاء الاستغناء ہیں یعنی ایسے جو کسی طرح قسمت پذیر نہیں ہیں نہ قطعاً نہ کسرانہ عقلاً نہ فرضاً ان کے الاستغناء ہونے کی یہ حد ہے کہ ان کا تجزیہ فرض بھی نہیں کر سکتے یہ دوائے قدماے عظیمین اسلام کی تھی۔ بعض کے نزدیک ان اجزاء کے مفاد کا قطع و کسر سے یہ تجربہ نہیں ہو سکتا لیکن عقلاً وہ ہر ممکن ہے یہ قدماے یونان سے مذہب اٹھیں کا مذہب تھا اور اسی رائے کو بعد متاخرین میں ڈلٹن نے اختیار کیا اور یہ مذہب آج تک جاری ہے 12 ح

2۔ یعنی جس طرح لائیکھیز فاکل ہو گیا مثل ایتر اٹھیں کے کہ عالم اجزاء و مفاد سے بنا ہوا ہے ہر برت کے فلسفہ کا حاصل بھی یہی نکلا ہے کہ مبادی کائنات اجزاء کثیرہ ہیں گو کہ ہر برت نے صاف صاف جو فرد کا اقرار نہیں کیا لیکن اس کے انہاء اصول کثیرہ سے یہی مطلب نکلا ہے 12 ح

تھے۔ متاخرین میں سب سے متاخر حکمائے مابعد الطبیعی لوٹز (Lotze) ہارٹمن (Hartmann) فیکر ڈوہرنگ (Fischer Dühring) کو بھی متوجہ ہیں (یعنی جو اصل واحد کے قائل تھے) میں شمار کرتا چاہئے اور وونڈٹ Wundt کو متکثر ہیں میں سے۔ لوٹز دونوں مذہبوں کی توفیق و تلفیق میں ایک حد تک کامیاب ہوا۔ اس نے مستقل شخصی حقیقتوں کے وجود کو تسلیم کیا اور ان کے باہمی فعل و انفعال (یعنی ایک دوسرے سے متاثر ہونے) کی توضیح جامع کل جو ہر کو فرض کر کے عمل میں لایا۔ (یعنی متاثر عالم کا کسروا کھسارا ایک مستقیم کمال جو ہر پر منحصر ہے)۔

3۔ مذہب توحید نے اپنے نقطہ نظر کو بعض اوقات عام وجود سے جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر مسئلہ کثرت سے ہرگز توجیہ نہیں کی۔ ہم کو چار دہلیلیں ایک ایسا اصل واحد کے ثبوت کی ملتی ہیں۔ (1) وہ جو کہ از روئے منطق سب سے اہم ہے وہ ایک ہی ہونا چاہئے۔ فکلی اور فیزیک اور ونگل خصوصاً اس رائے سے متفق ہیں۔ تمام خاص تصورات سب سے عام تصور سے منسوب ہونا چاہئیں۔ خاص اشیاء کا علم سلسلہ استدلال میں ایک سب سے اعلیٰ تہیہ سے استخراج کیا جاسکتا ہے اور چونکہ آگے بڑھ کے ایک کامل موازات (برابری) پائی جاتی ہے عقل اور وجود میں (یعنی جو عقل کے نزدیک موجود ہے وہ درحقیقت موجود ہے اور بالعکس)۔ اس نکتہ پر بھی تینوں نظام اتفاق رکھتے ہیں۔ ایک سب سے بالاتر تہیہ ضرور ہے کہ منظر ہو ایک اصل اولیٰ کا جو کہ جملہ وجود اور خواص کی اصل ہے۔

(2) وہ جس پر سب کی بنیاد ہے ضروری ہے کہ ایک ہی ہو۔ انسانی عقل جو کائنات کی توجیہ ملل اور معلومات سے کرتی ہے اس سلسلہ میں چاہئے کہ شبہی ایک علت ہو وہی علت اولیٰ ہے۔ سرسری بیان کے طور پر یہ مختصر بیان افلاطون اور لوٹز اور وون ہارٹمن کے مذہب کا ہے۔ اسی برہان سے حکمائے موصوف نے اصل واحد کو اختیار کیا ہے۔

(3) جو چیز موجود ہو چاہئے کہ من حیث وجود ایک ہو یہ مذہب اہل یاطلی حکماء کا تھا۔ دوہرنگ نے بھی ایسے ہی نظریہ پر بحث کی ہے۔ وہ موجود جس میں سب کچھ داخل ہے چاہئے کہ وحدت رکھتا ہو۔

(4) وہ جو سب سے بہتر اور خوب تر ہے (یعنی جو وجود اور جمال دونوں میں کمال رکھتا ہے) چاہئے کہ ایک ہی ہو۔ اس مذہب کا خاص نمائندہ افلاطون ہے۔

۔ یعنی استدلال کا سلسلہ ایک ہی تہیہ پر بنتی ہوتا ہے اور اسی ایک تہیہ سے استدلال کا سلسلہ بنتا ہے۔ وہ تہیہ تمام استدلال کی اصل ہے 12۔

اس امر کا ملاحظہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا (جیسے کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا تھا) کہ مذہب کثرت نے اپنے مذہب کو جوہ عامہ سے ہرگز ثابت نہیں کیا۔

4۔ ہم اس واقعہ میں ایک نہ تک پہنچے ہوئے فرق کو مذہب عقلی کے دونوں شعبوں کے خاصائص میں پاتے ہیں۔ مذہب وحدت یا تو حد ہمیشہ استخراج منطقی سے برہان (جو اولیات سے ہو) کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ مذہب کثرت بھی ٹھیک اسی طرح استخراج اور تجربے کے ساتھ رہتا رکھتا ہے۔ ہم کو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ سچائی ضرور تا ان چار دلیلوں کی جانب ہے جن کا لوہہ مذکور ہوا۔ اگر ہم ان کو غور سے دیکھیں تو وہ چاروں ہم کو ایک ہی دکھائی دیں گے۔ یعنی ان کی بنیاد حکماء کی تعظیم پر ہے نہ کہ مابعد الطبیعی یقین پر۔ اس کے علاوہ مذہب تو حد نے خاص کو عام پر محمول کرنے کو غلط کر دیا ہے صحیح توجیہ کے ساتھ۔ کثیر کی توجیہ ہرگز بسیط سے نہیں ہو سکتی۔ مذہب اجزائے صنعا کا بیان بہت صحیح تھا کہ کثرت تجربی اساس کی اس کی منتضیٰ ہے وجود عقلی بھی کثیر ہو۔ (کیونکہ واحد سے کثیر کا وجود محال ہے۔ یہی پرانی بات ہے کہ لا یصلو من الواحد الا الواحد یعنی ایک سے نہیں بکھل سکتا مگر ایک) کیونکہ ہم افرادی واقعات کی صرف افرادی سے توجیہ کر سکتے ہیں اور خاص چیزوں کی دوسری خاص چیزوں سے۔ انواع تقیرات چاہتے ہیں انواع حالات کو اور تمام مفہوم تخلت اور مطول کا اس کی فرغ ہے کہ زمانی اور مقداری ربط ہو اور یہ ربط نہیں ہو سکتا مگر ایک فرد اور خاص طریقے سے لہذا جبکہ جوہ کثیرہ موجود ہیں کہ منطقی نظام تصورات کو یا ایک عمارت ہے جس کا سب سے بالائی حصہ چاہئے کہ ایک ہی تصور ہو اور یہ ایک تصور بذات خود ان چیزوں کی حقیقتوں کا ہم کو پتا نہیں دے سکتا جو کہ بذات خود اصول ہیں ایسے اصول اصل یہ جو نظریہ کائنات کی توجیہ میں سب سے اعلیٰ مقام پر ہوں۔ وحدت کی تعظیم خواہ اخلاقی ہو خواہ جمالی خواہ راز سر بست ہو (حسب مسلک حکمت مرموزہ) اس کو کوئی بحث نہیں ہے اس مابعد الطبیعی سے

۔ نظام حکام یہ ہے کہ مذہب وحدت عقل اور برہان کے ساتھ اور مذہب کثرت استخراج اور تجربے کے ساتھ ہوتا ہے یہ دونوں کے خاصوں سے ہے 12۔

۔ مطلب یہ ہے کہ اگر خاص کو عام پر محمول کریں مثلاً یہ کہیں کہ انسان حیوان ہے تو اس سے کوئی حقیقی تفسیر نہیں پیدا ہوتا جو ظلم کے لئے منطبق ہو یہ تو محض منطقی تفسیر ہے جو انسان کی حد تمام سے واقف ہے وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ انسان حیوان باطن ہے۔ اور جب حیوان باطن ہے تو کمال حیوان ہے۔ فرض کہ مصنف کے نزدیک اہل وحدت کی دلیل منطقی ظلم نہیں ہے 12۔

۔ یعنی علت اور مطول میں تمام علت کا مطول پر یہ زمانی ربط ہے اور یہ کہ کوئی امر مرجع ہولت کے کام کرنے کے لئے کسی وقت خاص میں اور نہ مطول کا ہر وقت میں ہونا تجویز ہوگا۔ اور یہ خود محال ہے 12۔

جو مناعت پر موقوف ہو اور مناعت کے ذہنک پر ہو۔ لہذا جو استدلال اولیات سے کیا گیا ہے خواہ وہ وحدت کی ثبوت ہو خواہ کثرت کی۔

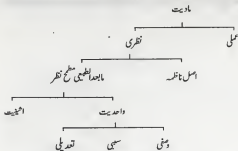
جملہ مابعد الطبعی مذہب مثل وحدت و دو ہمہ دوست الہییت اتملیت اور افرادیت وہ سب مذہب توحد کے ساتھ ہیں۔ اور اثنیثیت (ماوراء اس کے جو کہ ان میں سے کسی ایک مذہب سے وابستہ ہو) کو مذہب کثرت کے ساتھ ہے کوئی مابعد الطبعی نظریہ ضروری ربط نہیں رکھتا اس سوال سے کہ وہ اصول جو کائنات کی توجہ کے لئے مطلوب ہیں ان کی تعداد کیا ہے آیا ایک ہے یا زیادہ۔



مادیت

1- مادیت کے ساتھ اس قدر مختلف مذاہب گھلومت ہیں جن پر مادیت کا اطلاق ہوتا ہے کہ اولاً یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مختصر بیان ان سب کا ہونا چاہئے اور پھر ان میں سے ایسے مذاہب کو منتخب کر لیتا چاہئے جن میں مابعد الطبعی علامت پائی جائے۔ ہم دو صورتوں میں اولاً فرق کرتے ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ عملی مادیت ایک اخلاقی نقطہ نظر ہے اور ہماری تقسیم (دیکھو ف 14-7) کی پوچھی قسم میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی مقولہ یا قسم فرض و غایت۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مادی اسباب جو اس حیات کے لئے درکار ہیں ہماری کوششوں کا انجام بھی ہونا چاہئے اور اسی کے حاصل کرنے کی سعی کرنا سزاوار ہے۔ نظری مادیت خواہ بطور اصول یا علم کے ہو خواہ مابعد الطبعی علم نظر سے۔ اصل ناظر کے اعتبار سے یہ صرف اس شاہد کی تعلیم دیتا ہے کہ علمی تحقیق اس بنیاد پر چلنا چاہئے کہ گویا مادہ ہی حقیقت کا وصف ہے لہذا مادہ ہی اس قابل ہے کہ کسی مفروضہ کی توضیح اس پر مبنی ہو اس رائے کو ایف آراءے یونگ نے اختیار کیا تھا اور اس زمانے میں بعض علمائے عضویات اور علمائے نفسیات اپنے اپنے مقاصد کے لئے اس کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ مابعد الطبعی بنا کی حیثیت سے مادیت واحدیت (یعنی شخصیت دیکھو ف 14-3) اور امتیحت کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ امتیحت کے مفروضہ کے لحاظ سے دو قسم کے مادے ہیں جن میں سے ایک کثیف ہے اور دوسرا لطیف؛ ایک جامد ہے اور دوسرا متحرک اور واحدیت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے مادہ کے ساتھ وحدت لگی ہوئی ہے۔ بالآخر واحدی صورت خودی تین قسموں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ وصفی مادیت جس میں ذہن مادے کا ایک وصف قرار دیا جاتا ہے سہمی مادیت جس میں مادہ ذہن کی علت قرار دیا جاتا ہے اور تعدیلی مادیت Equatie جس میں ذہنی طریقے اپنے اپنے وصف کے لحاظ سے درحقیقت مادی سمجھے گئے ہیں۔ سہولت کے لئے ہم مختلف مادوں کو شجرے کے طور پر ترتیب دیتے ہیں حسب ذیل :

۔ سمجھتے ہیں آل علم اسباب مبعوث کو کیا بدنام اس دنیا طلب فرقت نے حکمت کو 12 ح



2۔ ہم کو یہاں صرف مابعد الطبیعی نقطہ نظر سے غرض ہے جو کہ نظری مادیت کی ایک قسم ہے۔ اس کا شعبہ انہیئت صرف قدیم حکما تک محدود تھا۔ (جس کی ایک صورت مذہب اجزائے صنعار ہے جس کا پانی کیوکس تھا اور ترقی دینے والا ذیقرطیس تھا اور اس کے بعد اجار سے الی قورس نے اس کو اختیار کیا تھا) نظریہ یہ ہے کہ جام کا نکات مرئی جو آنکھ سے دکھائی دیتی ہے (پیدا ہوئی ہے اتصال سے چھوٹے چھوٹے غیر مرئی اجزاء (سالات) سے جن کو ذرے کہتے ہیں مادہ واصل حقائق (خندہ اجزاء) ہے با اعتبار اپنی ماہیت کے اور جملہ اختلافات منسوب ہو سکتے ہیں بدشکل اور اضافی وضع سے ذروں کے۔ ذہن بھی شکل اور چیزوں کے ذروں ہی سے بنا ہوا ہے لیکن ذہن کے ذرے نسبتاً بہت چٹکنے اور نازک اور گول ہیں یا جس طرح لیو کرطیس Lucretius نے ثنائی فطرت ڈی ریرم نیچرا De rerum natura میں ان کو دکھا ہے بہت ہی چھوٹے سب سے گول اور نہایت جلد جلد حرکت کرتے ہوئے ہیں۔ یہ قدیم مادیت ائٹنیکی مادیت کہی جائے گی کیونکہ اسادیت میں جسم اور ذہن مختلف قسم کے ذروں سے بنے ہوئے ہیں۔

تو بعدی مادیت کا ظہور پہلے پہل متاخرین کے فلسفہ میں سرزمین انگلستان پر ہوا ہے۔ ہائس کا بیان ہے کہ ہر حقیقی حادثہ کائنات میں حرکت ہے۔ احساسات اور خیالات بھی حیوان کے بدن

۔ مادے کے کل اجزاء ایک ہی ماہیت رکھتے ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے 12ء۔

۔ انسانی وضع سے مراد ہے مقام کسی ذرے کا نسبت سے اور ذروں کے چٹکنی کی اور ذرے کے لپ یا نیچے یا پہلو میں اور یا نازک کی تیسرے ذرے کی نسبت سے 12ء۔

کے اندرونی اجزائی حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس۔۔۔ بعد اس علم میں ترقی ہوئی کہ نفسانی حالتیں بدن پر موقوف ہیں تو مادیت کے نظریہ نے ایک اور خاص صورت اختیار کی۔ جان ٹولینڈ John Toland آزاد خیال نے (1670-1721 یا 1722) خیال کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ دماغ کا ایک فعل ہے۔ اور رابرٹ ہوک Robert Hooke "تجرباتی فلسفی" کے نزدیک (1703) حفظ ایک مادی ذخیرہ ہے جو دماغ میں۔۔۔ ہوک نے یہ حساب لگایا کہ شمار خیالات کا ایک انسان بالغ و عاقل کی ساری عمر میں 20000000 (بیس لاکھ) اور ہم کو کھینچی دینے کے لئے یقین دلاتا ہے کہ خوردبین سے ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں ان تمام خیالات کی کافی گنجائش ہے۔ اس سے نقل کاٹھ کی مادیت فرانس میں اٹھارہویں صدی کے فلسفہ میں اوج کمال تک پہنچ گئی۔

لامیٹری La Mettrie (لی ہومی میٹریٹین 1748) کے L'homme machine کے نزدیک مادہ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ قوت حری حاصل کرے اور احساس بھی اور وہ اس قوت کی علت خود مادے کی ذات کو قرار دیتا ہے چونکہ ذہن کا مقام (یا مقامات) جسم میں ہیں لہذا ضروری ہے کہ اس قدر دماغ ہو اور اس لئے مادہ جسم ہی ظہیرا۔۔۔ بے شک ہے جسمنا مشکل ہے کہ مادہ اور ارک کر سکتا ہے۔ مگر عالم میں اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا فہم ایسا ہی دشوار ہے۔ متعدد طبی تجربے کے بعد اور انسان حیوانات کی تشریح کے مقابلہ کے واقعات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ نفسانی اور جسمانی طریقوں پر موقوف ہیں اور یہ کام بھی دماغ ہی کے حصہ میں آیا ہے کہ ذہن اپنا اثر جسم پر ڈالے۔

ایسا ہی کچھ خیال سلیم ڈی لانیجر System de la Nature نظام فطرت میں پایا جاتا ہے جس کا مصنف ہول باخ Holbach ہے (1770)۔ یہ سب سے اعلیٰ درجہ کی کتاب اس مادیت کے ادبیات میں ہے۔ خاص غرض مصنف مذکور کی یہ ہے کہ مذہب مافوق الفطرت کی ہر صورت سے منقادہ کرے۔ مافوق الفطرت سے مراد ہے ہر ایسی رائے جس میں ماوراء اور مافوق اس میں کافی طبی حسی مادی اشیاء کے جن میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط رکھتے ہیں کوئی اور اصل یا کوئی اور عالم مانا گیا ہو۔ مادیت کا مذہب اس مصنف کی تحریرات میں زیادہ واضح اور صراحت کے ساتھ مانا گیا ہے یہ نسبت لامیٹری کے۔ کہا گیا ہے کہ ذہن جسم ہی ہے فقط بعض افعال اور

۔۔۔ فطری جسٹس اس کو کہتے تھے جو مذہب میں تھیوے کو ترک کر کے کوئی رائے جو اس کے نزدیک معقول تھی کو اختیار کرنا تھا 12ھ۔

۔۔۔ مقصود یہ ہے کہ عالم جسمانیات کے اور دنیا اس سے اوپر اور کوئی چیز یا کوئی اور عالم نہیں ہے۔ مادی چیزوں کے ربط سے حیات اور مکلفیات بھی پیدا ہوئے ہیں ان سب کی علت مادہ ہے کہ کوئی اور حئے۔

قوائے مادی کی حیثیت سے نظر کی گئی ہے۔ مگر کوئی نئی جہت اور دلیل پیش نہیں کی گئی۔ (ف 5 و 7 ملاحظہ ہو)۔

3۔ انیسویں صدی میں مادیت کا احیاء از سر نو ہوا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ ڈیگن کے بعض فلسفہ کا زوال ہو چکا تھا اور کچھ اس سبب سے بھی کہ چند مشاہدات اور تجربات بدن اور ذہن کے تعلق کے بارے میں اسی زمانے میں ہو چکے تھے۔ اس کا بڑا اثر پڑا۔ مقام کوئٹن 1854ء میں نہایت زور و شور کے ساتھ ان امور پر بحث و مباحثہ ہوا۔ اس مباحثہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک بڑا سلسلہ تصنیفات کا شائع ہوا ان سب کا رجحان مادیت کی جانب تھا جن میں سے خاص سی واکٹ C. vogto کی تصنیف کو ہلر کلائی

Köhlerglaube und Wissenschaft (1855)

J. Moleschotts der Kreislauf des Lebens

5th Ed. 1887, and L. Buchner's Kraft und Stoff

16th Ed. 1888, trs. 4th Eng from 15th German ed. 1884.

خاص فرق اس جدید مادیت اور اس کے ماقبل افکار ہویں صدی کی مادیت میں جو اس جدید مادیت کے چہرہ تھے اس اعتبار سے تھا کہ اس مادیت میں یہاں لیا گیا ہے کہ معقولات میں علم اعظم بہت علم کے شعبہ سے جہت لانا ضروری ہے تاکہ یہ مذہب ثابت کیا جائے۔ چنانچہ واکٹ کا بیان ہے کہ خیالات کی محدودیت حسی تجربے کی محدودیت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے گویا ایک دوسرے پر منطبق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ وقتی افعال کا آکے ہے۔ یہ اقتداء ایسا ہی جتنی ہے جیسے دو اور دماغ کے چار ہوتے ہیں۔ نہیں تو ہمارے اخیر فی استزاعات (تجربیات) ظہور اشیاء یا آثار سے قابل توضیح نہ ٹھہریں گے۔ شعور و ایسا مضمر ہے جیسے عضلاتی انقباض (1) یہاں بھی اور ایسی ہی اور کتابوں سے بھی ارتباطات مفصلاً بیان کئے گئے ہیں وہ ارتباطات جو کہ وقتی استعداد اور دماغ کے وزن میں سطح دماغ کے استعداد اور تعداد اعمو جا جاتے convolutionedco میں ہے۔

۔ موصوف سے وصف کوئی ناہوا کرنے کا نام استخراج یا تجربہ ہے مثلاً سیاہ شے سے پتہ چلی یا انسان سے انسانیت یا عقل کا حیثیت اگرچہ چیزیں خارج میں بطور و طبعہ نہیں پائی جاتیں مگر ذہن ان کو ایک دوسرے سے جدا کر سکتا ہے 12ء۔

۔ یعنی سطح دماغ و سمت بقدر استعداد ذہن کے ہے اور تعداد اعمو جا جات کی تعلق رکھتی ہے تعداد سے معلومات کی جو انسان کو حاصل ہوں 12ء۔

سب سے عمدہ کتاب جو اس نکل فرنے کی جانب سے بے شک مولٹاٹ کر سلاف Moleschott's Kreis lauf ہے اس کا وہ حصہ جو بحث علمی معقولات سے متعلق ہے حسب ذیل ہے۔ نکل وجود موجود ہے باعتبار اوصاف کے لیکن کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو محض نسبت نہیں ہے یعنی ہر وصف ایک نسبت ہے درمیان موصوف اور کسی اور شے کے (لہذا کوئی فرق نہیں ہے شے بذات خود اور شے برائے نام میں۔ اگر ہم کو تمام وہ اوصاف مادے کے دریافت ہو جائیں جو موثر ہیں ہمارے ترقی کردہ آلات حس پر تو ہم نے چیزوں کی اصل ماہیت کو کا حق معلوم کر لیا اور ہمارا علم باعتبار انسانیت مطلق ہے۔ ماہیت کے مذہب میں مولٹاٹ کے قول سے قوت اور مادہ ذہن اور بدن خدا اور کائنات ایک ہیں (نفوذ بائد)۔ خیال ایک حرکت ہے ایک نکل میں مکرر ہے جو ہر مادہ کی۔ یہ ایک طریقہ عمل ہے جس میں استدعا ہے کیونکہ علم نفس کے بعض تجربات یعنی جوابی افعال کے تجربات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے وقت درکار ہوتا ہے تاکہ یہ تمام ہو۔ فرد انسان ایک مجموعہ ہے والدین دودھ پلائی کھلائی مقام وقت ہوا اور موسم آواز روشنی غذا اور لباس کا۔ ہم ہر ہوا کے مجموعے کا افکار ہیں جس کا ہم پر اثر ہے۔

4۔ مختلف حیوانات بکٹر Buchner's کی تصنیفات نہایت اہم حالت میں ہیں جن کا مرتب ہونا غیر ممکن ہے۔ اولاً تو وہ بیان کرتا ہے کہ قوت اور مادہ مثل ذہن اور بدن صرف اصطلاحیں یا الفاظ ہیں جو ایک ہی حقیقت کے ظہور کے دو پہلو یا طور دکھاتے ہیں جس کی قدیم حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن اس کلید تو حدی بیان کا مستعدی سے نقص کیا ہے کہ مادہ بہ نسبت ذہن کے بہت قدیم ہے۔ اور وہ ذہن کا مقدمہ بہ مادے کے نظام کا۔ عجیب بات جو اس کے بعد تحریر ہے کہ مادہ بغیر ذہن کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مادہ مقام ہے ذہنی اور جسمانی دونوں قوتوں کا۔ پھر بھی ذہن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ مجموعی اظہار ہے کل ذہن کی فعلیت ذہن کا جیسے شخص مجموعی اظہار ہے آلات شخص فعلیت کا۔ کس طرح ذرات اور خلا یا سے عصبی اور مادہ کام کرنے لگے تاکہ احساس اور شعور پیدا ہوں۔ اس سے ہم کو کچھ کام ہی نہیں۔ بس یہ کہہ دیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں۔ اس بے نظیر اہتری پر خیالات کی جانچ نہ ہو کے مصنف نے براہ مہربانی یہ بھی اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی کاموں کی تقسیم بھی کر دی ہے جن کو بعض خداات دماغ ganglia سے منسوب کیا ہے اور ترتیب دے دیا ہے گویا پیکٹ بنا کے رکھ دیئے ہیں۔ استدلال خیال حافظہ اعداد کا حس اور خوبصورتی کی

نقص خاطر سے کی اصطلاح ہے جب ایک شخص دوسرے شخص کے قول کے خاص کو ثابت کرے دیکھو مطلق بحث تا نفس 12۔

حس اور متحدہ اشیاء کو اپنے اپنے ظہیر (کیسے) سے منسوب کر دیا ہے۔ وہ (حالی مادیت) اجازت نہیں دیتا کہ خیالات ایک لاکھ سے تہاؤں نہیں کرتے اور یہ غرض کن نتیجہ نکالتا ہے کہ کروڑ ہا اعتبارات اور خیالات بے مصرف نہ رہتے ہیں جس میں بے شمار ذہنی تعمیر اور قوت کی کھجانش ہے۔

اس مفکر تاریخی بیان کے خاتمہ پر ہم ایک عجیب و غریب صورت، مادیت، 'مادیت' بذریعہ قیاسات منطقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یو بروگ (1871) اس گروہ کا سر حلقہ ہے۔ عالم شہود کی اشیاء بقول یو بروگ ہمارے خیالات ہیں۔ چونکہ اشیاء متحد ہیں ضروری ہے کہ خیالات بھی متحد اور کثتے ہوں اور چونکہ خیالات کا جولا لگاؤ ذہن ہے لہذا ذہن بھی متحد ہے اور چونکہ جو چیز متحد ہے وہ مادہ ہے چنانچہ ذہن بھی مادی ہے۔ اس میں شک نہیں ٹھیک اس کا نقیض انہیں مقدمات سے منج ہو سکتا ہے۔

چونکہ ہماری تاریخی تخلیص میں مادی مابعد الطبیعت کی تمام جمشیں بیان ہو گئی ہیں جو اس کی حمایت میں پیش ہو سکتی ہیں اور ماتحت انواع (اصناف) توحدی نمونے کے ایسے خالص اور واضح جیسے کہ ہم نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں مل سکتے اب ہم بلا تاخیر ایک جامع اعتقاد مادیت کا اعلیٰ المصوم بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر کسی مابعد الطبیعت کو ٹھگی کہہ سکتے ہیں تو یہ مادیت ہے۔ جو دلائل اہل مادہ نے اپنے مذہب کے لئے پیش کئے ہیں وہ نہایت ہی کمزور ہیں۔ قدیم فلسفہ واقعات کا مقابلہ کسی حد تک کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ مواد میں اتمینیت کے قائل تھے (یعنی دو مادے ہیں) اور ذہنی اور تخلیقی واحدیت ذہن کی کثی ~ خصوصیت میں ذہن کے ساتھ متعلقہ نہیں کر سکتی۔ لیکن نقد علی مادیت (جس میں معدلت قائم کی گئی ہے درمیان جسم اور ذہن کے) میں اگر یہ کسی اور قسم کی واحدیت سے بدل نہ جائے (ف 19) تو لغویت محض ہے۔ تصور کی ہویت (عینیت کا دعویٰ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اشیاء یا تصورات اشیاء ذریعہ بحث خصوصیات ہو بہو سمجھے جائیں لیکن یہ قدیم اور بہت ہی صحیح مشاہدہ ہے کہ اوصاف نفسی اصلاً فرق رکھتے ہیں اوصاف جسمانی بلکہ شاید یکجہ مختلف ہیں تو یہ قول کہاں جاتا ہے کہ ذہنیت ایک مادی طریقہ عمل ہے۔ زمانہ حال کے قریب تک مادیت کی طرف یہ کوشش نہیں ہوئی کہ اسود عامہ معقولات پر اپنے لئے ایک بنیاد قائم کرے اور یہ منجملہ نتائج کائنات کے کر ٹیک ~ آف نتائج کے ہے کہ بالآخر انیسویں صدی میں یہ جرأت کی گئی۔ لیکن سب نے یکساں طور سے (جیسا کہ دوگٹ اور مول شات کی عبارتوں سے جو مقول ہوئی ہیں واضح ہوگا) حقیقی مشکل کو غفلت سے ایک طرف ڈال دیا

۔ یعنی ذہن کی بعض صفات مخصوص ہیں ذہن کے ساتھ 12۔

1۔ نام ہے کائنات کی کتاب کا۔

ہے۔ صرف ایک ہی واقعہ ہے جس پر صاحبِ مادیت اپنے مذہب کی حمایت کے لئے اصرار کر سکتا ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ جہاں ظاہر ہے کہ نفسی طریقہ عمل جسمانی پر موقوف ہیں۔ مگر دوسرے فرقوں کے فلاسفہ نے اس افعال (جسمانی و نفسانی) میں کوئی شبہ نہیں کیا ہے سب اسی کے قائل ہیں کہ ان دونوں قسموں کے آچار میں ملا جلا ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو اعتقادِ محکم سمجھ لینا چاہئے نہ کہ اس کو مادیت کی صحت کا قطعی معیار بنائیں۔ بلا شک و جہد مذکورہ ذیل ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ مادیت کا مفروضہ نہ بہت قائل متاثرش نہ کوئی سادہ توضیح ہے واقعہ زیر بحث کی۔

6- (1) مذہبِ مادیت جدیدہ طبیعیات کے ایک اساسی قانون سے تعلق رکھتا ہے جس کو قانونِ استمرار قوت کہتے ہیں وہ قانون یہ ہے کہ عالم میں مجموعی مقدارِ توانائی (انرجی) کی ہمیشہ برقرار رہتی ہے اس میں کمی بیشی ہرگز نہیں ہوتی اور جو تغیرات ہمارے ماحول میں واقع ہوا کرتے ہیں وہ صرف انرجی کی تقسیم کے تغیرات ہیں اور ان میں ہمیشہ کون و فساد ہوا کرتا ہے۔ اس قانون کا جہاں یہ فضاء ہے کہ سلسلہ طبیعی طریقہ کا محدود ہے (جیسے ایک بڑی زنجیر جس کے سرے جڑے ہوئے ہوں) اس میں کچھ حد یہ آثار کی متجانس نہیں ہے (یعنی جو سلسلہ حوادث ازل سے چلا آیا ہے یہاں ابدان ہوتا رہے گا) خواہ وہ آثار نفسی ہوں خواہ جسمانی۔ واقعی افعال مثلاً پاؤں جو دیکہ وہ بہت پیچ و پھلج ہیں ضرور ہے کہ دائرۂ مطلق و معلولات میں محصور ہو اور جس قدر تہذیبیاں جو ہر دماغ میں ہوتی ہیں خارجی محرکات سے وہ متاثر و متحرک ہو کے پھیلتی ہیں خاص کیسیائی یا طبیعی طریقے سے۔ یہ نظریہ جس کی صحت کچھ ثابت ہے وہ اشیاء کے ذہنی پہلو کو پاؤں ہوا چھوڑ دے دیتا ہے کیونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ثانوی اثر ذہنی افعال کا کس طرح پیدا ہو سکتا ہے بغیر اس کے کہ جسمانی سمت پر معمولی مقدارِ انرجی کی بھی ضائع نہ ہو۔ منطق کا تقاضا تو یہ ہے کہ ذہنی افعال کو بھی ایک منف انرجی کی قرار دیں مثلاً کیسیائیہ کہہ دینے حرارت اور میکانیٹ کی انرجی کے اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہی یکساں اور دائمی تعلق انتساب اور تغیرات (کون و فساد) کا ذہنی افعال میں ہوتا رہتا ہے جیسے مختلف

۔ مثلاً سمندر میں سورج کی حدت سے بخارات اڑنے لگیں کوٹھکی ہوئیں اڑا کے دور دورے گئیں ہر امنہ گھمنڈ کے گھمڑے بجلیاں چمکیں پادل گرے بارش ہوئی نمی ڈالے پھر گئے دریاؤں میں سیلاب آیا یہ پانی پھر سمندر پہنچا پھر وہی سلسلہ چلا بھی ہوتا آیا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہے گا 12ھ۔

۔ مقصود مصنف کا یہ ہے کہ اصل مادہ ذہنی افعال کو ثانوی اثر ذہنی افعال کا ماننے میں تو اس کے لئے انرجی کہاں سے آتی ہے کیونکہ ذہنی افعال مثلاً حرکت کیلئے جو مقدارِ انرجی کو مطلوب ہے وہ صرف ہوائی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے کفایت کرتی ہے لہذا ایک جدید نصف انرجی کی مثل کہہ دینے و نمبرہ کے ماننا پڑے گی جس کا کام خیال مطلق اور دیگر ذہنی افعال ہو گا 12ھ۔

طبیعی یا جسمانی انرجیات میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کے مادہ کا یہ رائے (جو ہم نے بیان کی) کہیں نہیں بیان ہوئی۔ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ اس کی کوئی تفصیل کی جاتی لیکن مادیت کی تصانیف میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اس پر چند در چند اعتراض عام وجود سے ہیں اور سب کا نتیجہ یہی ہے کہ تصور انرجی کا جس کی تعریف طبیعیات میں کی گئی ہے۔ اس کا اطلاق یعنی افعال پر ہرگز نہیں ہو سکتا۔

(2) مادہ کا تصور جو مادیت کے معقولات میں ہر جگہ کار گزار ہے۔ اس کا یہ حال ہے کہ شوق

وہ ایسا مقبول عام ہوا ہے اور نہ ثابت ہی ہے کہ وہ ایک اساس شعوری تجربے کا شمار نہ ہو اور اب اس پر بحث و مباحثہ نہ ہو۔ میکائی اور حرکی نظریہ میں قدرت کی ایسی منافات ہے (دیکھو 6-7) جس کا تصفیہ ابھی نہیں ہوا ہے۔ اور دوسرا یعنی حرکی نظریہ تو مادہ ہی افراد دیتا ہے۔ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حرکی مفروضے سے بھی کائنات کے وجود کی توجیہ ممکن ہے ایسی تو جہ جس میں واضح معقولیت ہو اگر کہیں ایسا ہوا تو پھر مادیت کو قدم ہمانے کے لئے بھی کوئی جگہ نہ ملے گی۔

7- (3) مادیت سے سادہ سے سادہ نفسی عمل کی بھی توضیح ممکن نہیں ہے کیونکہ لازم ہوگا کہ عمل مذکور نکل سکے کسی مقررہ نوع سے مادی افعال کے خواہ وہ مادی فعل مفروضہ ہو خواہ مقبول۔ لیکن اس کا ادراک محال ہے کہ کوئی احساس ضروری اور سرری نتیجہ کسی حرکت کا ہو اور مادی مادہ خود بھی یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ایک کرن معقولیت کی بھی اس واقعہ پر ذال سکتے ہیں۔ یہ سچ نہیں ہے جیسا کہ ان کا بیان ہے جب استدلال سے ان کا مقابلہ ہوتا ہے کہ خالص طبیعی جوڑ (پاکڑی زنجیر کی) بھی ایسی ہی ناقابل ادراک ہے۔ طبیعی چیز (کرہ) میں ضرورت کسی مقررہ حادثہ کی کسی نہ کسی ضروری یا ادراکی (تفسیر) بناوٹ سے برہنا ثابت ہو سکتی ہے۔ ڈو پوائس ریمنڈ کے Du Bois-Reymond فصیح بیان ان قدیم دنیا کی سچائیوں کی Ueber die Grendze des Nature (مطبوعہ 1782 و ما بعد) میں ان کے قابل پنے پرانی کرنے میں مدد کی ہے۔ اہل صناعیت کے حلقہ میں جس کی طرف فلسفہ خاص رجوع نہیں کرتا۔

(4) موقوفیت کے تعلق کا تصور زیادہ تر عام ہے بہ نسبت سبھی اتصال کے اول سے یہ مراد ہے کہ دو حادثے ادب ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جب کوئی تغیر الف میں یا الف کا ہوگا تو اس کے بعد ب میں یا ب کا تغیر بھی ضرور ہوگا۔ نظیر کے موافق۔ نظیر سے مراد ہے ایسا تغیر جو از روئے کیف یا مقدار مساوی ہو مفروضہ تغیر کے۔ اس طرح کہ مساوی یا مشابہ طریقہ عمل الف میں یا الف کے ب

مادہ کا تصور ایسا واضح اور جلی نہیں کہ بلا چون و چرا تسلیم کر لیا جائے اور معقولات کی تائید پر بھی جائے جب اس کے ثبوت میں کلام ہے تو وہ مسائل زیر بحث کا موقوف علیہ کیوں کر ہو سکتا ہے۔ مترجم

میں یاب کے مساوی یا مثابہ تغیر کا باعث ہوگا۔ یا بڑایا چھوٹا یا زیادتی یا ضعیف تر وغیرہ۔ تغیرات ایک طرف کے جب واقع ہوں گے تو ان کے بعد تو اسی سمت کے دوسری طرف بھی واقع ہوں گے۔ یہ سب شرائط بلا شک چرے ہونے میں تعلق سے علت اور معلول کے لیکن اس میں شامل ہے اور بھی ایک معین زمانی اتصال جس کو کوئی تعلق نہیں ہے ایسی موقوفیت سے لہذا منع کرتا ہے عکس۔ تعلق کو جو کہ بالکل ممکن ہے اگر ضابطہ سے تخصیص کو دور کر دیں۔ لہذا ادا موقوفیت کے تعلق کا درمیان نفسی اور جسمانی طریقہ فعل کے چاہئے کہ میتر ہو اور عا سے سبھی تعلق کے اب اگر خصائص مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ بدن موقوف ہے بدن پر اور بدن موقوف ہے بدن پر۔ غیر متعصب محقق لہذا قناعت کرے گا عام تصور پر فعلی تعلق کے۔ اور خاص اقنون علت و معلول کو اس خاص میدان میں جاری نہ کرے گا۔ مادیت برخلاف اس کے خاص تعلق سے چلتی ہے۔ ان کو علیت اور موقوفیت کے امتیاز کا خیال نہیں ہوتا اور اپنی رائے کی ایک طرف ہونے پر نظر نہیں کرتے۔

8- (5) مقولات کے اعتبار سے مادیت نے مسئلہ کے سمجھنے میں غلطی کی۔ یہ لوگ انسانی تجربے کی خصوصیت سے بے بہرہ رہے۔ 'موضوعی' اور 'معروضی' بدن اور مادہ ان کے مفہوم بدیہی نہیں ہیں۔ مثل اولیات کے جیسے مستقل مقادیر یا صفات۔ جس مفہوم سے فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے وہ ایک کل مجموعہ ہے جس کی تفریق نہیں ہوئی۔ یہ بنیاد تجربے کی ہے۔ اس بنا سے ابتداء کر کے سچ در سچ طریقہ فعل سے ہم ترقی کرتے ہیں اور اس مجمل مفہوم سے موضوع اور معروض کے تصوروں میں فرقی کرنے لگتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 26)۔ لیکن مادیت وجود کی اصلی اور حقیقی بنیاد اور حقائق اشیاء کی تلاش میں صرف انتزاعی تصور۔ مطمئن نہیں ہوتا بلکہ ایک اور مفہوم کو اختیار کرتا ہے جو ہمارے نزدیک دوسرے درجے کے انتزاعیات سے ہے یعنی

- قدیم اصطلاح روم ہے اس کے طرفین لادیم روم کہے جاتے ہیں۔ روم بھی ایک طرف سے ہوتا ہے بھی طرفین سے۔ اول کا عکس ممکن نہیں ہے۔ اور سے روم کا عکس ممکن ہے جیسا کہ مصنف نے جان کیا ہے 12ء۔
- مفہوم یہ ہے کہ علت اور معلول کی صورت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ علت کو معلول کر دیں اور معلول کو علت لیکن موقوفیت فعل اس سے عام تر ہے موقوفیت میں عکس ممکن خطا زید کی زندگی عمرو پر موقوف ہو اور زید نے مانگنا میا کرنے کے اور عمرو کی زندگی موقوف ہو اور زید نے خدمت کے اس کا عکس ممکن ہے یعنی عمرو زید میا کرے اور زید خدمت کرے 12ء۔

- معلوم محض میں موضوع اور معروض بلا امتیاز موجود ہے عقلی تحلیل سے ان مقامات کا ادراک ہوتا ہے ابتداءً حال میں معلوم ایک مجمل تصور ہے 12ء۔

- پہلا انتزاع موجود ہے باب مادیت نے اس سے موجود کی اصل کو تلاش کرنا چاہا اور اس نتیجہ میں اس کو مادہ

تصور مادہ کا معروضی اور مادی متراوف الفاظ نہیں ہیں نہ ایک دوسرے سے بدل سکتا ہے۔ معروضی عنصر تجربے کے (علیہ) اساس میں وہ عنصر ہے جو تجربہ کرنے والے شخص پر موقوف نہیں ہے۔ مثل مکانی اور زمانی صفات یا تعلقات کے مادہ کے تصور کا مقصد ہے ایک مشترک نیچے کا طبقہ جس پر ان افعال کی بنیاد رکھی جائے۔ (خواہ ذاتی افعال ہوں خواہ خارجی)۔ لہذا بجائے اس کے کہ ابتدائی تجربے کے تمام منظر وقات پر نظر ڈالی جائے۔ مادیت نے ایک مفہوم (یا اختراع ذہن) کو فرض کر لیا جو عمل تجربہ کا ثانوی اور اس کی نتیجہ ہے اور اس کو مابعد الطبیعی اصل کے مرتبے پر چڑھا دیا۔

(6) صاحب مادیت کے نزدیک مادہ ہرگز تصور نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ وہ ذرات کے بارے میں اس طرح کلام کرتا ہے کہ گویا کہ ہم ان کو محسوس کر سکتے ہیں اور مادے کو ایک قرار گاہ (محل) قوتوں کا سمجھتا ہے تو عین جو ہم پر تاثیر کیا کرتی ہیں وغیرہ۔ صاحب ہوش معقولوں کے الفاظ یہ ہیں ایسے اشخاص جو علم طبیعیات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کہ شخصیں (تصور) استعمال مادے کے تصور اور اس کے اجزاء (ذرات) کا ممکن ہے کہ بہت مفید ہو۔ بشرطیکہ یہ تصور تو شمعی اصل کے مقام کو نصب نہ کر لے۔ ذرات محض لفظی ضائع ہو جائیں گے اور وہ صرف اسی حد تک مفید ہوں گے کہ وہ مجموعی تصور میں یا ہی اتصال (فاعل متاثر) کے سمجھنے میں مدد دیں جن سے ہم طبیعی آثار کو سمجھ سکیں۔ لیکن صحیح تصور مادے اور اس کے اجزاء کا تصور کا کام نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ ابتدائے ماخذ اور اک کے دو مرتبہ کی تجربہ (اختراع) کے بعد ہے۔ اس کے بعد یہ ہوتا ہے بقول ماخ (Mach) کے کہ ذرات کو بے سوچے سمجھے ایسی صفات بخشی گئی ہیں جو ماحل کے مشاہدات کے متناہی ہیں۔ یعنی مادیت بالکل آمادہ ہے کہ مجازی تصور کو جسمانی اجزاء کے ساتھ غلط و خبط کرے۔ یعنی انتزاعی تصور سے ذرات (اجزائے لاسم تجربی) کے۔

9- (7) خاص مقصد مادے کے تصور کے اختراع سے یہ تھا کہ ایک معروضی عنصر ایسا فرض کیا جائے جس پر تجربات کی بنا کی جائے۔ (عالم خارجی کی حقیقت کو مادے سے تعبیر کیا ہے مادہ محض ایک فرضی تصور ہے)۔ موضوعی ذاتی سمت پر ادنیٰ توجہ کرنا بھی مقصود نہ تھا۔ یہ عقلی سبب ہے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : کا تصور ملا جس کو اس نے سوچو سے متراوع کیا ہے 12ء۔

۔ معروضی کی بجائے حلقہ میں خارج اور موضوع کی جگہ ذہن کہتے تھے وہ خود مانے گئے تھے خارجی اور ذاتی 12۔

۱۔ یعنی اجزائے جسمانی حقیقت کہتے ہیں مگر ذرات جو فرض کے گئے ہیں وہ محض فرضی اور وہی ہیں عقلی اجزاء کو ان فرضی اجزاء کے ساتھ مادیت نے غلط کر دیا ہے۔

طبیعی سلسلہ علت و معلول کا جو کہ محدود ہے اس کو مسئلہ بجائے تو اتانی۔ ربط۔ ان میں موسیقی عنصر تجربے کی بنیاد میں عموماً انسانی تجربے کی ایک آخری خصوصیت ہے۔ سرریک اور تمام صفات جسمانی اعمال متصل افعال ارادی جذبات اور وجدانات یہ جملہ امور خود تجربے میں ہیں۔ مادہ ایک انتزاعی امر ہے دوسرے تجربے پر چنانچہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ حلق جس کو مادیت چاہتی ہے خواہ وضعی صورت میں خواہ وضعی صورت میں درمیان اصلی مطلق واقعات تجربے (محسوسات وغیرہ) کے اور اس انتزاعی تصور یعنی (مادے) میں حاصل ہو؟ یہ تو وہی بات ہے جیسے کوئی شخص وضعی یا تعلیلی ربط درمیان ایک نیک کام لئے کے اور مفہوم اخلاق کے قائم کرنا چاہئے۔ ربط تو اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ آثار جن میں ربط دیتا ہو ایک ہی مرتبے کے ہوں یا کم از کم یہ کہ انتزاع کی ایک ہمواری پر ہوں۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادیت محض فرضی ہی نہیں ہے بلکہ مجموعہ عالم کی مابعد الطبیعی توضیح کے لئے اس کی مطلوبیت ہے بہت ہی قلیل ہے۔ اب فلاسفہ کے حلقوں میں مادیت کا کوئی مرتبہ باقی نہیں رہا ہے۔ البتہ ابھی اس کا جو چار ماہرین عضویات اور اطباء امراض دہنی میں رہ گیا ہے۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کے عام محاورات میں اس کا تذکرہ اس طرح ہوتا رہتا ہے گویا کہ یہ بالکل فیصل شدہ علمی نظریہ علمی ہے۔ لیکن وہ ہے کہ ہم نے ایک طویل اشتداد اس نظریہ کا لکھ دیا تاکہ اس کا مابعد الطبیعی اور بالکل باطل ہو جائے۔

نتیجہ میں ہم ایک اے نیک کی قابل قدر تصنیف کا ذکر کرتے ہیں جس کی طبع حالت دو جلدوں میں 77-1876 میں اور پانچویں طبع (عام ناظرین کیلئے) بغیر حاشیہ 1896 میں اور انگریزی 1892 میں شائع ہوئی۔

جے محسوسات اور حیلہات بلکہ معقولات خود تجربے سے معلوم ہوتے ہیں ان سب کا ایک ماخذ ہونا چاہئے وہ پہلی تجربہ ہوئی اس ماخذ کی ماہیت مادہ ہے 12۔

نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اس مفہوم تصور میں کیا ربط ہو سکتا نہ وضعی ربط ہے نہ تعلیلی نیک کام ہر ایک واقعہ ہر اس کا کوئی نصف حقیقی معنی سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاق ان کی علت ہو سکتی ہے نہ ان کے حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح رنگ و بو نیز جذبہ ہوا جان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مادے سے کیا ربط ہو سکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12۔

یہ مضمونیت کی مقدار کو اس طرح سمجھو کہ مثلاً کسی چیز کے دو طریقہ اور ہیں اس صورت میں مقدار علم کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر وہ ہیں تو 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کوئی آدمی چھٹی (اٹھیں) تو مضمونیت ہر طریقہ کی 1/10 کی حد رہ جائے گی اسی طرح جبکہ ہر فرض مانتا ہی قرار ہوں تو 1/10 مانتا ہی۔ سفر کے ہو جانے کی یعنی مضمونیت باطل باقی نہ ہے گی 12۔

روحانیت

۱۔ روحانیت صحیح مابعد الطبیعی نقض مادیت کی ہے۔ لیکن اس کی پیدائش بہت بعد کی ہے۔ فلسفیانہ مسلک اگلے زمانے کا جس کو روحانیت کہہ سکیں ممکن ہے کہ افلاکون کے مسئلہ محل کو کہا جائے۔ اس کو بھی روحانیت اس نقطہ کے صحیح معنی کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے کیونکہ مثال ایک حقیقت ہے عالم تصور میں اور یہ کسی ایسی چیز پر دلالت نہیں کرتی جو ابتداء حال میں ذاتی ہو وہ تو ایک مضمون اندرونی تجربے کا ہے۔ لہذا ہم لائمنز کو پہلا نمائندہ (حالی) روحانیت کا سمجھتے ہیں۔ لائمنز کے علم اسلم میں مابعد الطبیعت کو شکل ریاضیات کے استخراجی قیاسی طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے سادہ مفہام سے ابتداء کرنا چاہئے جو بالکل صاف اور یقینی ہوں جس کے ارتقائیات (محسوسات) ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے کیونکہ محسوسات ان صفات کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں دیتے جو صفات ان میں موجود ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہر فلسفیانہ تحقیق کو حدود یا تقریبات سے شروع کریں اور یہ حدود یا تقریبات قانون عینیت اور تناقص کے مطابق بنانا چاہئے۔ خود لائمنز کا مابعد الطبیعی نظام امر ذریعہ بحث کی ایک مثال ہے۔ جملہ اہم حیثیات سے نظام جو ہر کی تعریف سے پیدا کیا گیا ہے اور تکمیل کے مرتبے پر پہنچایا گیا ہے۔

دی کارٹیس نے جو ہر کی تعریف کی تھی کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ہستی کے لئے کسی اور ہستی کی محتاج نہیں ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ صرف خدا ہی کی ذات کو جو ہر کہہ سکتے ہیں۔ تاہم اس کو معلوم ہوا کہ مادہ اور ذہن بھی موجود اور معلوم ہیں ان پر بھی جو ہر کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ ان کے وجود کیلئے بھی سوائے خدا کے تعالیٰ کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اسپنوزہ نے الفاظ کے اس ناقص استعمال پر اعتراض کیا اور جو ہر کے مادی اور تصوری استکنا کو بیان کر کے اس اصطلاح کو صرف ذات خدا کیلئے مخصوص کر دیا یعنی جو ہر کا اطلاق سوائے خدا تعالیٰ کے اور کسی چیز پر جائز نہیں ہے۔ اس نے جو ہر کی یہ تعریف کی جو بذات خود موجود ہو اور اپنے ہی مفہوم سے مفہوم ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ جس کا تصور کسی اور چیز کے تقدم کو تجویز نہیں کرتا کہ وہ اس کا مابعد یا مبداء ہو سکے۔

2- لاکھڑی تعریف عملا وہی ہے جو دی کارٹس کی تعریف ہے۔ تعریف یہ ہے کہ جو ہر وہ ہے جو بذات خود موجود ہے لیکن اس کے پیشروؤں نے جو ہر کی وحدت کو مانا تھا۔ لاکھڑی نے ان کی تعریف کے ساتھ ایک لامتناہی مفروضہ یعنی جو ہر کی کثرت کو شامل کر دیا۔ بذات خود وہی موجود ہو سکتا ہے جس میں قوت جو خود کام کرنے کی ہو (یعنی موجودہ نہ چاہئے کہ فاعل بذات بھی ہو)۔ پس قوت اور خود فعلیت اصلی شان جو ہر کی ہے اور جو ہر بذات چاہئے کہ غیر مادی اور غیر محدود ہو۔ گی آرڈینز برانہو (Ginordans Bruno) (1600) کی پیروی کر کے لاکھڑی ان جو ہروں کو مستقل بذات اکائیاں سمجھ وجود کی قرار دیتا ہے یعنی افراد۔ یہ حقیقی ذرات یا اجزا الاستثنائی ہیں یہ حقیقی ذرات ہیں بمقابلہ ظاہری ذرات کے جن کا ذکر طبیعات میں ہے۔ یہ بسیط عنصر ہیں ہر مرکب چیز میں اور یہ نہ تو قابل تجزیہ ہیں نہ قابل فنا۔ یہ بالعدا الطبعی نقطے ہیں بمقابلہ مادی یا طبیعی (ریاضی) نقطوں کے اور چونکہ ان کی اصل میں داخل ہے خود فعلیت تو وہ کوئی اثر بھی نہیں قبول کر سکتے۔ کوئی چیز ان میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور ظاہری تعامل جو اس سرئی دنیا میں معلوم ہوتا ہے وہ متوقف ہے۔ حکیمانہ تقدیر (ازلی) پر وہ ایک تالیف ہے جو پہلے ہی سے قائم ہے۔ اس کے واسطے سے حالتیں تمام جو ہروں کی ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی ہیں البتہ اس کے کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہو۔ یہ تحدید ہم کو مدد دیتی ہے زیادہ صحیح تعریف کرنے میں فعلیت کی یہ فعلیت خود جو ہروں کی ذات میں موجود ماننا ہوگی یہ موجود کی ایک تصور یا احتضار ہوگا۔ قدیم فلسفہ میں یہ تجویز ہوتی تھی کہ ادراک حسی ایک نقل یا تصور ہے خارج کی اور یہ مفہوم ہر عہد میں مقبول رہا۔ لاکھڑی اس کو اس موقع پر کام میں لاتا ہے اور اس سے اپنی بالعدا طبعیت کی تفصیل کو پورا کرتا ہے۔ ریاضی کے تصور سے احتضار کے۔ یہ تجویز اس کی اس رائے کی طرف لے گئی کہ ہر فرد ایک تمثیل ہے یا احتضار کرتا ہے کل عالم

3۔ ایک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاقی کا تصور ایک استثنائی تصور ہے اس امر واقعی اور اس مفہوم تصور میں کیا رہا ہو سکتا نہ وہی رہا ہے نہ تعطلی نہ ایک کام جو ایک واقعہ پر اس کا کوئی وصف حقیقی معنی سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاقی ان کی طبع ہو سکتی ہے نہ بالکل کیونکہ حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح رنگ و بو خود جذب یا دیدہ ان کو جو واقعی امور ہیں ان کو مارے سے کیا رہا ہو سکتا ہے بلکہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں 12۔

4۔ مطلقیت کی مقدار کو اس طرح سمجھ کر مثلاً کسی چیز کے دو فریادوں اس صورت میں مقدار ان کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر وہ ہوں تو 1/10 ہے یا اگر کسی چیز پر کروڑ آدمی چھٹی آئیں تو مطلقیت ہر فریاد کی 1/10 کی حدہر جانے کی اسی طرح جبکہ بالفرض لامتناہی فریاد ہوں تو 1/ لامتناہی = صفر کے ہو جانے کی معنی مطلقیت بالکل باقی نہ ہے کی 12۔

کا۔ اور اس معنی سے ایک عالم صغیر یا ایک آئینہ ہے کل کا ہر ایک گویا ایک مرکز ہے عالم کا۔ بحر چونکہ مثال (تصور) ایک ذاتی فعل ہے۔ اصل (کن ذات) اس فرد کی ایک نفسی صفت ہے۔ جو چیزیں محد یا حسانی ہیں وہ ظہور صرف کی ہمواری پر آگئی ہیں جن کی تہ میں جو حقیقت ہے وہ غیر محد جواہر کی کثرت میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ہر فرد عالم کا آئینہ نہیں ہے جس میں عالم کا جلوہ صاف نظر آئے اس تشبیل کی معنائی کے لئے بیشمار درجے ہیں اور جتنے درجے ہیں اتنے ہی افراد موجود ہیں۔

3۔ اب روحانیت کے مفروضہ کا حائل ہو گیا یہاں تک کہ ہر برت نے اس کو پھر اسی صورت میں زندہ کیا۔ اس نے وجود کے عام تصور سے اپنے فلسفہ کا آغاز کیا۔ ہستی اس کے نزدیک محل یا وضع (مقام) میں شامل ہے اور اس سے اضافت اور سلب دونوں خارج ہیں۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وجودی صفات کی کثرت وجود کے تصور میں ایک اضافت یا نسبت کا عنصر پیدا کرے گی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وجود بالذات بالکل بسیط ہی تصور ہو سکتا ہے۔ (اس کی ذات میں کوئی نسبت دخل نہیں ہے)۔ یہ رائے تجربی رائے کے معنائی ہے یعنی تجربے سے جو چیز معلوم ہوگی وہ متعدد صفات رکھتی ہوگی حالانکہ وجود بالذات بسیط ہے اس میں کوئی کثرت نہیں ہے۔ ان دونوں میں موافقت پیدا کرنا پھر اس کے کہ تجربے کے واقعات کو کوئی ضرر پہنچے صرف اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ وجود میں کثرت تجویز کی جائے اور اس کثیر کا ہر فرد بجائے خود واحد الٰہی خالص ایک ہو۔ افراد ہر برت کی رائے میں حقیقتیں (حقیقی موجودات) ہیں۔ یہ موجودات غیر حسانی ہیں مثل لاکھوں کے افراد کے مکروہ ازروئے صفت ایسے بسیط ہیں کہ ان کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ وہ نسبتیں جو یہ حقیقی افراد رکھتے ہیں وہ حراست ہے جو ان کو برداشت کرنا ہوتی ہے اور حفظ ذات جو ان کی ذات سے پیدا ہوتا ہے حفظ ذات کا ہر فعل حراست کو رد کر دیتا ہے۔ اس طرح پھر ان کا وقوع نہیں ہوتا ہر برت کی نفسیات میں مثال یا تصور کی یہ صورت ہے کہ وہی ایک خاص طریقہ عمل ہے جس میں ہماری شعوری زندگی نمایاں ہوتی ہے۔ اس طریقے سے کہ حفظ ذات ذاتی حقیقت کا تصورات کو سمجھیں۔ اس نقطہ پر ہر برت کی روحانیت بظاہر زیادہ شدہ نہیں ہے یہ نسبت لاکھوں کی

۔ چنانچہ اس کے نزدیک موجود کل ہے وجود کا۔ وجود کا تصور سادہ یا بسیط ہے اس میں کوئی اور صفت شامل نہیں ہے حتیٰ کہ نسبت اور لکھی 12۔

۱۔ بالفاظ دیگر ان میں سے ہر فرد حقیقتیں رکھتا ہے ایک انفعالی دوسرے فعلی۔ انفعالی حراست جو دوسری فرد کی جانب سے ہو۔ اس کو برداشت کرنا اور فعلی صفت حفظ ذات ہے یعنی اس حراست سے اپنی ذات کو محفوظ رکھنا 12۔

روحانیت کے ہر برٹ اس کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ حقیقی موجودات جن سے جسم کا وجود قائم ہے ان کے حفظ ذات کے مابیت کی تعریف کی جائے یا یہ کہ کسی حقیقی موجود کی بسیط صفت کی تعریف کی جائے۔

نظریہ روحانیت کے حقیقی لوہے کا انداز اور بھی غیر متناہ ہے۔ اس نے وجود کی تعریف کی ہے یا ہی نسبت رکھنا یا استعداد فعل اور انفعال کی بہ نسبت کا تصور اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ایک ایسی وحدت فرض کی جائے جس میں جملہ کائنات ایک ساتھ داخل ہوں۔ لہذا لوہے منفرد اشیاء کو کہ گویا وہ بدلی ہوئی صورت اطلاق ہو یا جو ہر کی ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کو مستقل افراد اسی صورت میں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ان میں ذاتی صفت تجویز کی جائے۔ ایسی ذاتی صفت جو ہمارے شعور کی نظیر ہو۔

4۔ ایک معنی سے دھڑت کو روحانی کہہ سکتے ہیں اس نے ابتدا کی ہے ایک مشترک ماخذ سے اصلی حقیقت تصور کے معروض کی (جو کہ ہمارے تجربے کی بنیاد ہے) (دیکھو صفحہ 26) پیدا کی ہے یہاں سے طبعی اور نفسیاتی تحقیق مختلف راستوں پر چلتی ہے یہ راستے ایک دوسرے سے رفتہ رفتہ دور ہوتے جاتے ہیں سب سے آخری واحد جس کی حقیقت تک ہم باہم اطمینانی غور و فکر سے پہنچتے ہیں طبیعیات کے نتائج سے وہ جو ہر فرد ہے جس کی صرف کیمت کے اعتبار سے یا صوری طریقے سے تعریف ہو گئی ہے۔ دوسری طرف ایسے ہی غور و فکر سے نفسی واقعات کے سلسلے میں ہم کو ایک واحد ملتا ہے جس کو ہم وضعی طریقے سے جانتے ہیں یہ واحد وہ ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ وجودی تاہم اطمینان کا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں جداگانہ راستوں کو پھر ملا دے اور اس طور سے ایک کامل تصور تعریف اصلی حقیقت کی حاصل کی جائے۔ ہم ارادی جز کے مفہوم کو پہنچتے ہیں جو کل موجودات میں فرد حقیقی ہے۔ خالص صوری دریافت اس واحد کی جزئی حیثیت سے بالکل بے حاصل ہے۔

روحانیت کا طریقہ فکر اکثر فلاسفہ کے حلقوں کے باہر بھی پایا جاتا ہے مثلاً ون فاخ (Von Fach) ان صورتوں میں یہ عموماً رہا رکھتا ہے علم اطمینانی تصورات کی بحث سے (دیکھو صفحہ 26) کیونکہ اگر ہم نے یہ قصد کر لیا ہو کہ تمام تجربات کا وصف بطور مثال کے سمجھیں تو ہم نہایت سہولت کے ساتھ اس ذاتی یا روحانی طریقہ تصورات میں پائیں گے جو علم اطمینان میں مستعمل ہیں اور اس طرح مادی وجود کو بھی روحانی توصیف دے سکیں گے۔ برکلی (Berkley) اس رائے کے ماننے والوں میں سب سے مشہور ہے۔ اس کے مسلک لامادیت ابرہیت میں اور کوئی شے سوائے

تمام حقیقتات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جو ہر فرد کو ہم نے دریافت کیا اور دوسرا ایک واحد دریافت کیا جس کو ارادہ ارادی کہتا ہے ان دونوں کو ملا کے ہر واحد پیدا ہوتا ہے۔ اس کی شناخت دشوار ہے 12۔

فکری جو ہر یعنی روح کے وجود نہیں مانی گئی ہے۔ بعض ادکات اعتباری تصدیقات نظام عقولات میں بہت کام کرتی ہیں ذہنی اعمال کو بہت ہی معتبر سمجھ کے درحقیقت یہی اعمال معتبر ہیں اس مسئلہ میں مادی افعال بالکل ہی اہمیت نہیں رکھتے ان کا وجود محض ظاہری اور کو یا مقصود ہے بود ہے۔ روحانیت مابعد الطبیعت میں ان لوگوں پر خاص اثر رکھتی ہے جو طبیعات میں نظریہ حرکت کے قائل ہو گئے ہیں (دیکھو 5-6)۔ اگر ذرے محض توانائی کے مرکز ہیں اور اس لئے دو کوئی امتداد نہیں رکھتے محض نقطے ہیں تو اسکا یقین کرنا دشوار نہیں ہے کہ ان کی تقریباً شکل ایک روحانی صفت کے ہو سکتی ہے اور وہ تعریف کافی ہوگی۔

یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی صحت کو تشبیلی استدلال سے ثابت کریں۔ مثلاً شاپہار کا یہ بیان ہے کہ ہم صرف اپنی ذات کے قیاس سے شے جھڑھ اور ظہور (ظاہری نمود) کا ادراک کر سکتے ہیں۔ پس اپنی ہی ذات کی تشبیل سے ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ جو بخاری میں کیا شے ایسے ظہورات سے مطابقت رکھتی ہے جن کو ہم مکان اور زمان کے قیود کے ساتھ متصل کرتے ہیں۔ لہذا کائنات ظہور کی حیثیت سے ایک مجموعہ (مشل) یا تصورات کا ہے اور کائنات شے مادہ کے اعتبار سے ارادہ ہے۔

5۔ روحانی مابعد الطبیعت کے خاص مضامین کی نہایت سادگی سے صورت نمائی ممکن ہے یہ نسبت مادیت کے معنی کہ جملہ افعال جو تجربے میں آتے ہیں مادی یا جسمانی خصوصیت کے ساتھ وہ منسوب ہو سکتے ہیں ذہنی وجود یا ذہنی اعمال سے۔ ذہنی وجود کی صفت پہچانی جا سکتی ہے ہمارے شعور کی تشبیل سے اور یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ محض ذہنی تجربے کا کامل یا ناقص اظہار ہے اور ان میں اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ بعض اشیاء جو خود بخود ظہور کرتی ہیں اعلیٰ درجہ رکھتی ہیں اور بعض اس سے کمتر اور ان کے افعال کم و بیش استہکال رکھتے ہیں اور دوسری چیزوں کے زیادہ محتاج ہیں یا کمتر۔ روحانیت کی ضابطہ بندی بطور خود ایسی ہے کہ انتقاد کرنے والے کو زیادہ مشکلات اور پیچیدگیوں اور طولانی تقریروں کی حاجت نہیں ہوتی یہ نسبت مادیت کے انتقاد کے۔

(1) یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم علم نفس کو روحانی مابعد الطبیعت کے ساتھ مکمل ربط دے سکتے

۔ یعنی عالم ایک جاتی ہوئی کل ہے اور اس کے اجزاء ایسی ہی ربط اور تعلق رکھتے ہیں جیسے کل کے پرزے جن کے ملانے سے کل جاتی ہے 12ء۔

۔ یعنی تمام مظاہر عالم بخاری کے جن کو ہم مادی یا جسمانی تصور کرتے ہیں وہ روحانی مظاہر ہیں۔ تمام عالم روح یا ارواح کی جلوہ نمائی ہے یہ سیاقی نمود بالکل بے بود باقی جو کچھ ہے وہ روح ہی روح ہے 12ء۔

ہیں۔ ایک اعتراض واقعی پیش کیا گیا ہے کہ کائنات کی ترجمانی سے بذریعہ روحانیت کے شعور کے دوسرے مرکزوں کی توضیح نہیں ہوتی یعنی وہ مرکز جو ہماری ذات سے باہر ہیں وہ بغیر کسی توضیح کے باقی رہ جاتے ہیں بلکہ ان میں تو توضیح کا امکان ہی نہیں ہے۔ لیکن اس کی تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دوسرے اشخاص کے حرکات سے ان کی باطنی حالت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس تشیل کے نتیجہ کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ ہم ان کی حرکات سے ان کے ذاتی وجود پر استدلال کے عادی ہیں اس کے مابعد الطبعی ترجمانی سے کیا نقصان پہنچتا ہے۔ ترجمانی سے واقعات خود نہیں بدلتے ہم صرف ان کو اس لباس سے جو طبعی اصطلاحات کا ان پر ہے عاری کر دیں گے جن سے وہ ملمس ہیں اور ان کو نیا جامہ روحانیت کے مفروضات سے پہنا دیں گے۔ لہذا جو اعتراضات روحانیت پر کئے گئے ہیں اگر کچھ اعتراضات ہیں تو وہ اٹھائے جاسکتے ہیں اگر وہ اعتراض صرف طبیعات یا علم اعظم کے امور عامہ کی جانب سے ہوں۔

(2) دوسرا امر یہ ہے کہ فرائض تصورات قوانین اور اسالیب کا جن کو علم اعظم نے مہیا کیا ہے ان میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی روحانیت کے ہاتھوں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ہم مادی ذرات کو برقرار رکھیں اور ان میں میکانیکی ارتباط قائم کریں یا کوشش کی جائے کہ اس نظریہ کی ترسیم ہو اور روحانی مضامین کو ذرات کے مقام پر رکھیں اور ان مضامین میں ان کی اصل مہیت کو شامل سمجھیں۔ کیونکہ اس صورت میں مثل پہلی صورت کے ہم کو وہ تمام تعلقات کا اور حقیقت تمام ضوابط کی تسلیم کرنا پڑے گی جس کو طبیعی مناعت کے مشابہات اور محاسبات نے ثابت کر دیا ہے۔

6- (3) پس اسی طرح علم اعظم کے نقطہ نظر سے بھی کہا جائے گا۔ شعور کا مظہر تجملہ مجموعہ معطیات تجربے کے ہے۔ ذاتی احوال یا طریقے کی حیثیت سے ہر معنی تجربہ یا احساس ہے یا جذبہ یا تصور۔ اور معروضی جانب سے اشیاء کی بعض مکانی یا زمانی صفات ہیں اور ضمینی تجربات کی ہیں جن کو حسب رسم دعاوت منسوب کرتے ہیں صورتی تصورات سے مثل مادہ اور توانائی کے۔ پس اگر خاص معنی لئے جائیں ان اصطلاحات کے اس طرح کہ بجائے مادی کے ایک روحانی وجود رکھ دیا جائے تو بجائے مقادیر کے جو وصف سے عاری ہیں ہم کو ایک قابل تعریف مظهر اپنی مکمل حقیقت کے ساتھ حاصل ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ ہم دور تک غلطی میں درآئیں گے اس کوشش میں کہ روحانی مابعد الطبیعیات کی موافقت کی جائے علم اعظم کی تعلیمات کے ساتھ۔ ملاحظہ ہو مثلاً یہ بے بنیاد دعویٰ کہ تصورات مسئلہ کائنات کے لئے جملہ فلسفیانہ توجیہات کی ایک واضح اور لازمی (!) ابتدا ہے تو ضمیحات کی (دیکھو صفحہ 26)۔

ہمارے خیال ہے کہ روحانیت کے امکان کو مان لینا چاہئے؟ اس کا درجہ مادیت سے بالاتر ہے اس لئے کہ اس کی تردید نہ علم اعظم سے ہو سکتی ہے نہ متعلقہ علوم یعنی نفسیات اور طبیعیات سے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ روحانیت تمام مابعد الطبیعی نظریات پر قابل ترجیح ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے جب ہم اس کو بہ تفصیل نظریات میں استعمال کرنا چاہتے ہیں تو بڑی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اب ہم ان مشکلات کو مختصر طور پر سے بیان کرتے ہیں۔

7- (1) اولاً ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ روحانیت سے ترجمانی طبعی مفہام کی انتہا سے زیادہ غور ہے (الف) کوئی چیز ہم کو مجبور نہیں کرتی کہ ہم یہ تعین کریں کہ مادے کے عناصر میں کوئی شے جامد پوشیدہ ہے جو خاص وجود رکھتی ہے چاہئے کہ ہم اپنے ذاتی شعور کی مثال سے اس کا اور اک کریں۔ وہ تو ہم جن کو ہم ذات میں ملتا ہے جانتے ہیں وہ اپنے اوضاع بدلنے سے قائم ہیں۔ ان کے مقامات کی تبدیلی ان انقلابات کی وجہ سے ہے جن کو ہم طبعی اجسام کی حرکات میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ (ب) مزید برآں یہ کہ تصور قوت کا اس زمانے میں فضول سمجھا جاتا ہے اور اس کے مقام پر اجرام کی مکانی اور زمانی پامی نسبتوں کو رکھتے ہیں۔ (ج) بالآخر کسی قریبی اتصال کا پتا نہیں لگتا جو کہ حسائی تعلقات میں اور ان تعلقات میں ہو جن کو نفسیات نے دریافت کیا ہے وہ تعلقات جو ذاتی طریقے میں دریافت ہوئے ہیں۔ لہذا طبعی صناعت کے نتائج بذات خود نہ تو طبعی طریقے کی روحانی ترجمانی کا اقتضا کرتے ہیں نہ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

(2) ایک اور مشکل سے اس طرح سامنا ہوتا ہے جب ہم ذاتی وجود کا جس کو روحانیت مادی عناصر سے منسوب کرتی ہے کوئی صاف اور واضح بیان دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا کہتا ہے کہ استعداد احتضار (یا تمثیل یعنی تصور) کی اندرونی حیثیت طبعی آثار کی ہے۔ شانہ باریک بینی سے کہ یہ ارادہ ہے جبکہ ایک تیسری رائے کے موافق پورا سلسلہ ان واقعات کا جو ہمارے فحس تجربات میں ظہور کرتے ہیں ضروری تغیرات کے بعد طبعی اجسام اور ان کے اجزاء کی طرف منتقل ہو جانا چاہتے ہیں اس موقع پر پھر طبعی علوم کے تصورات سے ہم کو کوئی دلیل ایسی نہیں مل سکتی کہ ان سب امکانات سے جن ذکر ہوا کوئی ایک ضرورتاً صحیح ہو اور فی الواقع وہی ای ہو۔

8- (3) نہ علم نفس سے کوئی تائید روحانیت کے مفروضے کی ملتی ہے۔ علم نفس کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری شخصی ذاتی حیات بجا رکھتی ہے ایک انتہا سے زیادہ وسیعہ جزو سے بدلی نظام کے۔ نہ یہ کہ مادی سالمات جسم میں اس طرح ہیں جیسے صندوق میں کسی چیز کو ترتیب وار لگا کے بند کرتے ہیں۔ جدید عضو باقی نفسیات مقام شعور یا ذہن کو کسی نقطہ میں نہیں جو بڑھ کر نہ کسی ظلیہ دماغ میں۔ فوری حائقیں ذاتی طریقے کی (سبرنیرم) مقدم دماغ کے مختلف حصوں میں جا گزریں ہیں غالباً

واقعی خلاف میں لہذا کوئی ایسی نظیر موجود ہے نہ کوئی تشبیل اس رائے کی تائید میں کہ ہر ذرہ ایک ذہنی وجود کا مظہر ہے۔ اس قسم کا جس سے ہم واقف ہیں انسانی شعور میں۔ اور اگر ہم تنزل کریں بالقابلہ نفسیات میں ادنیٰ ترین ہمداری پر حیوانی حیات کے۔ اس مقام پر ذہانت کے آخری سراغ کا شبہ ہو سکتا ہے یا احتمال پایا جاتا ہے۔ پھر اس نکل پر ہم کو ظہر پانڈے کا غلیہ یا غلیہ کے مرکز پر۔ اس پر کوئی برہان قائم نہیں ہے کہ ہم شعور کے مفروضہ اثر کو ذرہ میں جگہ دیں۔ اب وہی غیر عضوی کائنات یعنی جمادات (یا ایسی اور چیزیں جن میں عضوی نظام نہیں تجویز ہو سکتا۔ مثلاً پانی آکسیجن ہائیڈروجن وغیرہ) کا وہ قوت جس نے علمی فیصلے کرنے کی تربیت پائی ہے اور سمارت کی ہے اس کو تجربیات سے کوئی وجہ مسجد نہیں مل سکتی کہ غیر عضویات میں ذہنی صفات تجویز کئے جائیں۔

(4) بالا غلط اعظم سے ذرہ روحانیت کی تائید میں واقعات ملتے ہیں نہ لیلیں۔ علم اعظم کی رو سے ذہنی وجود صرف ایک حیثیت ہے تجربے کے اساس کی خواہ کیسی ہی تشبیل کے ساتھ یہ مطابق ہوان کے وضعی مطروحات سے۔ بلا واسطہ (مخط مستقیم) اسر واقعی تجربے کا وہ محض موضوع یا ذہنی نہیں۔ مزید برآں یہ ہے کہ روحانیت نے دواں مقولات میں تسلیم کر لئے ہیں۔

(1) مستقل وجود ذرات کا یعنی مادے کا مان لیا گیا ہے جو کہ معروضی (خارجی) مظاہر کا اصل اصول ظہر ایا گیا ہے۔ (ب) روحانیت کا ادعا ہے کہ مفروضی حقیقتیں روحانی یا ذہنی ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے۔

ادبیات

ای وافرٹ لی نوو پیا سپر پچوٹری E. vacherot Lenonveau Spiritualisme
مطبوعہ 1884۔ اس کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی بنیاد فلسفہ طبیعیات پر قائم کی جائے اور اس کی حقیقت ثابت کی جائے۔ انتھادی بحث سے فلسفہ کے دوسرے فرقوں کے۔

- اس کی کوئی وجہ مسجد موجود نہیں ہے کہ ہم ذرہ کے شعور کے قائل ہو جائیں 12
- یعنی عضویات یا مادے کی حرکت ان کے ساتھ لازمی ہے 23
- یعنی ان پر کوئی برہان نہیں قائم کی 11
- روحانیت کو کبھی مثالیت (تصوریت) بھی کہتے ہیں یہ کبھ اس وجہ سے کہ علم اعظم کی تصوریت اور مادہ الطبعی روحانیت میں نہایت قربت ہوگی ہے خود ہمارے زمانہ میں روایت اپنے کو Spiritism کو شریک قرار دیتا ہے۔
- لقب روحانیت کے تحت میں لاتا جاتی ہے۔

اثبتیت

1- اثبتیت ذہن کو موضوعی اور مادے کو معروضی دو جداگانہ موجود تجویز کرتی ہے۔ یہ انسانی عقل سلیم سے نکلتی ہے اور سبکی تکمیل سے قرون وسطی کے اور اس زمانہ کے بھی اس کا ظہور فلسفہ کی تاریخ میں نسبتاً قدیم تر مہد سے ہے۔

انکسافورٹ قبل ستر اہل مہد میں مذہب اثبتیت کے ماننے والوں سے مشہور ہے وہ ذہنی اصل اور بے شمار مادی عناصر میں امتیاز کرتا ہے۔ ذہن سے اس چیز میں جو بذات خود جاہل اور غیر متکلم مواد تھا ترتیب اور حرکت پیدا ہوئی۔ ذہن کے اوصاف استقلال ذاتی بسلطنت استقلال اور عینیت میں قدیم حکما سے دو اور جلیل الشان حکیم اثبتیت کے ماننے والے تھے افلاطون بارہوی کو انیدوس (Elsos) مثال (عقل) سے امتیاز کرتا ہے معدوم کو موجود سے اور خلا کو طا (جس میں سب کچھ بھرا ہوا ہے) سے مخصوص خصوصیت سے ایسی حقیقت رکھتا ہے جس کا ظہور ہمیشہ مثال میں ہوتا ہے۔ ایک اور فرق بھی ہے یہ فرق قدرو قیمت کا ہے جو ان کے درمیان واقع ہے جس نے مابعد الطبی فرق کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ ہم ارسطاطالیس میں یہی تضاد پاتے ہیں اگرچہ تفریق اس کے حدود (امطلاحات) کی ایسی جدت یا اصلیت نہیں رکھتی جس کو ہم افلاطون میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ ارسطاطالیسی خیال مادے اور صورت کے تصوروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ہر فرد (فخص) جو کہ جوہر ہے جب بالفضل یا ایمان میں پایا جاتا ہے تو وہ صورت پذیر ہوتا ہوا مادہ ہے (یعنی صورت مع مادہ جس کو اس فلسفہ میں جسم کہتے تھے)۔ مادہ فخص یعنی بذات خود وجود کی قابلیت نہیں رکھتا نہ سوائے خدائے تعالیٰ کے کوئی خالص صورت ہے۔ دو تعین ایک دوسرے سے نسبت امکان اور تحقیق کی یا بالقوہ اور بالفعل کی (دو عناصر حرکت اور انرژئی) چنانچہ ذہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ استعداد (Entelechy) یا تحقیق (یعنی حقیقت میں پایا جاتا) جسم کا ہے۔ خدا خالص صورت

۔ یعنی ایک وہ جو کوئی وصف نہیں رکھتی اور دوسری وہ جو ملامتوں سے ملامت ہے 12۔

۔ ہمیشہ مثال ہے افلاطون کے فلسفہ میں وہی چیز مراد ہے جس کو مثالیں یعنی ارسطاطالیس کے حامی صورت جسم کہتے ہیں یہ صورت کلیہ ہے جو ہر فرد کے ساتھ مل کے حقیقت جسم ہوتی ہے 12۔

ہے) مسلمان خدا کو نہ جوہر کہتے ہیں نہ صورت، وہ ان سب سے بالاتر ہے۔ لیس کچھ مسئلہ شیئی اس کی کوئی چیز نہیں ہے اس کو کسی کے ساتھ تشبیہ بھی نہیں دے سکتے 12ھ) اور نوں عقل اخلاطوں کے مذہب کے موافق بھی اور اور۔ مٹا لیس کے نزدیک بھی انسان کی تمام قوتوں سے بالاتر مائی مائی ہے۔ اسی پر لاقائیت محمول ہوتی ہے۔ یعنی عقل لاقائی ہے۔ فلسفہ عہد وسطی میں اثنیہ مابعد الطبیعت میں اور اخلاق میں بھی۔

2- قدیم اور جدید اثنیہ میں بہت بڑا فرق ہے۔ قدیم فلسفہ کی اثنیہ میں جسم اور مادے کو جملہ محدود کچ تعدادوں کے حد میں ایک تئاد کی ہیں ان کا استعمال صرف اس لئے ہے کہ عام تئاد (عقل) مادہ اور جسم کا ان کے ذریعہ سے نمایاں کیا جائے۔ ان کا رشتہ جو کچھ ہوا اثنیہ میں شامل نہیں ہے کسی خاص صفت یا معنی کے اعتبار سے ان دونوں سے اثنیہ کا اعتبار نہایت ہی اہم حیثیت سے ہوتا ہے۔ ڈی کارٹیس پائی جدید اثنیہ کا ہے اور ایک فرد مثالی ہے جدید فلسفہ کی اثنیہ مابعد الطبیعت کی نمائندگی میں۔ یعنی اس نے اثنیہ کو فلسفہ جدید میں ایک عمدہ اسلوب سے ملا کر بیان کیا ہے۔ وہ تصویری فرق جو جسم اور ذہن میں ہے اسی کو ڈی کارٹیس نے مابعد الطبیعت میں اصل اصول قرار دیا ہے۔ "جسمانی" عموماً اعتداد (طول و عرض و عمق) سے موصوف ہے اور ذاتی خاصہ یا جوہر عقل ہے۔ پس دو جوہر موجود ہیں ایک وہ جو ابعاد رکھتا ہے یعنی ممد ہے دوسرا علم یا شعور رکھتا ہے یہ دونوں بچائے خود مستقل وجود رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کے لئے لازم

۔ اور مٹا لیس کے مذہب کا مختصر حال عقل کے اس قطع سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

موجودہ مقسم بد قسم است نزد عقل	یا واجب الوجود دو یا ممکن الوجود
جسم دو اصل اور کوہوئے و صورت اند	پس عقل و نفس ایں ہر دو یا کوہیر دو
ذم شع عرض تو ہدای ایں وقیت را	الہال بحث جوہر عقلی بہن نمود
کیف و کم و اضافت ایں دتے و جمع	پس عقل و انشال و کر ملک انچہ یور
پس واجب الوجود الہیہ منزہ است	کوہست و یور و ہاشد و الہیہ ہر نہ یور

خلاصہ یہ ہے کہ جوہر پانچ میں قسم اور اس کی دونوں اصلیں یعنی پائی 2 اور صورت 3 عقل 4 قسم 5 فرض ہو ہیں۔ کیف 1 صفت 2 Quality کم 2 Quantity مع اپنے اقسام متصل اور متصل وار متصل میں کار اور غیر کار اضافت 3 Relation ایں 4 کہیں Where یعنی مکان سے 5 کہب When یعنی زمان وضع 6 فعل (Position) Action کا انشال 8 Prasion ملک 9 Possession یہ دس مقولات مشرکہلاتے ہیں ایک جوہر اور فرض 12 پائی۔

و محروم ہیں احترام جانئین سے ہے۔ رہی یہ بات کہ ایسے دو غیر مسائل جو ہر دین میں کیے مگر حقیقی ہو سکتا ہے اس کو دی کار نہیں نے نہیں سمجھایا۔ اس کے بعد جو حکما گزرے انہوں نے کوشش کی کہ اس کے فلسفہ کے اس فنور کی خانہ پری کر دیں۔ مجملہ اہل اتفاق (آرٹلز گیولی ٹکس 1669) خصوصیت کے ساتھ ذکر کے قابل ہے اختلافات ایک حقیقی ربط و ارتباط درمیان ایسے موجودات کے تجویز کرتی ہے جن میں اصلاً ایسا فرق کرنا ممکن ہے۔ ارتباط کا ظہور خدا کی ذات کا فصل ہے (مشیت الہی) (Concursu Dei) لہذا جو تصورات ہم کو ہوتے ہیں ان کا اور اک ہم کو اس طرح ہوتا ہے کہ عالم خارجی سے ہمارے آلات حواس متاثر ہوتے ہیں ان کی صورت بخشی در حقیقت منجانب اللہ ہوتی ہے اشیاء مادی کے موافق اور حرکات ہمارے بدن کے جو کہ بظاہر ارادی معلوم ہوتے ہیں ان کا حکم خدا ہی کی طرف سے ہے ہماری ذاتی بصیرت کے موافق۔ ذہن اور جسم سے ہر ایک ایک عارضی یا اتفاق علت تغیرات کی ہے ہر ایک سے دوسرے میں ہوا کرتی ہے۔ یہ طبع اتفاقہ ہیں۔ یہ دونوں حقیقی علت کے کام کرنے کے متوقع اور مکمل ہیں۔ سبب حقیقی خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔

قابل ملاحظہ ہے کہ اس زمانہ سے اب تک علاوہ ان لوگوں کے جو زمانہ حال میں فلسفہ مہد وسطی کے خاتمہ سے ہیں ایک نے بھی زور و ارجحیت نظر یہ اٹھانے کی حمایت میں نہیں پیش کی۔ اس زمانہ میں یہ سبب نظر بالکل رد کر دیا گیا ہے اور غیر معتبر مانا جاتا ہے باہمی ربط و ارتباط کے مسئلہ کیلئے نا کافی ہے۔ عام نظریے ابھی تک کوئی اس کا مد مقابل نہیں غمخوار اسوائے مادیت کے اور ہم کو بھی نتیجہ نکالنا چاہئے اس طرز عبارت پر نظر کرتے ہوئے جس کو وہ عموماً استعمال کرتے ہیں (دیکھو ف 9-16) خواہ احتیاط کے ساتھ خواہ بلا احتیاط کہ بھی غالب رائے ہے تجربی مہارست میں علم جنس اور طبیعی مناسبت میں بھی۔

3۔ یہ فرق خیال کے رجحان کا فلسفہ میں خاص علوم میں اور عامیانه خیالات میں قطعی اور آخری فیصلہ نہیں مانا جاسکتا جب تک وہ علت اس کی جو بیان کی جاتی ہے۔ اٹھانے سے مسئلہ کسر و انکسار باہمی کا نا قابل حل ہوتا حقیقی صورت میں اور واقعات کی سمجھ توجیہ قطعاً ثابت نہ کی جائے اس طور سے کہ گنجائش سوال کی باقی نہ رہے۔ یعنی جب تک کہ مسئلہ ارتباط باہمی کا حل اٹھانے کے اصول سے ناممکن نہ ثابت کیا جائے اور یہ ثبوت حقیقی صورت میں ہو اور واقعات کی ترجمانی قابل وثوق ہو اور شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ انتہائی مسلک کی توضیح میں یہ سخت مشکل بیان کی جاتی ہے کہ قانون علت و معلول کا اطلاق ضرور نا ایسے دو غیر مسائل طریقوں میں نا قابل استعمال ہے۔ لیکن ہم یہ پوچھیں گے کہ کیا علت و معلول کی و مفنی مماثلت فی الواقع ضروری مقدمہ ہے علت و

مطلوب کے ارچاٹ کا اور جب تک علت اور معلول میں اوصاف مشترک نہ ہوں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور جواب ظاہر ہے ہوگا کہ قانون تقطیل تو اس بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایسے طریقوں میں جہاں علت و معلول کا درہم ماسکت ہونا چاہئے یا نہ ہونا چاہئے بلکہ پہلے تو نزاع وقتی آثار میں جس طرح بلکہ ان کی پہلے نزاع کرنا غیر مثال طریقوں پر اصول علت کے اطلاق سے اور پھر اسی بنیاد پر انکار کرنا جسمانی اور وقتی آثار کے ارچاٹ سے جس طرح مسلک اٹھیت میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ یہ دور تخریب ہے۔ کیونکہ جسم اور ذہن ہی سے عدم ماسکت کی مثال ملتی ہے اس نقطہ کے معنی مقصود کے مطابق۔

خود وقتی آثار کے باب میں اور کوئی اعتراض نہیں اٹھایا گیا کہ ان میں علت کا ارچاٹ ہے۔ یہ مقابلہ جسمانی طریقے کے۔ یہ ایک عجیب ضابطہ ہے کہ وہ غیر مماثلت جو ہر ایک دوسرے سے ربط علت رکھتے ہیں جسم اور ذہن کے سوا اس کی اور کوئی مثال موجود ہی نہیں ہے اور پھر اس ضابطہ کو سمجھ مان لینا صرف اس لئے کہ یہ مثال اس ضابطہ کے تحت میں آ سکے۔ تجربی اسباب یہ تجویز کئے گئے ہیں کہ جسمانی اور وقتی آثار میں سوالات ہے یعنی ایک کا دوسرے کے بعد معاثر ہوتا ہے (مثلاً اعصاب کا محرک خارجی مثلاً روشنی سے متاثر ہونا اور معاس کے بعد ابصار کا ہونا یہ پے در پے واقع ہوئے اس لئے ایک دوسرے کی علت ٹھہرائے گئے) کیا یہ کہ کسیت اور کیفیت کے اعتبار سے آثار میں مساوات پائی جاتی۔ مثلاً اتنی اور ایسی تحریک سے اس جسم کا اور اک پیدا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو ف 16-7)۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ محض تغییرات اور اعمال میں علت کا ارچاٹ تجویز ہوتا ہے اور اس وقوع میں ترمیم ہوتی رہتی ہے کسی خاص صورت میں چاہئے کہ اس میں مطابقت ہو سمت اور مقدار کے اعتبار سے اگر ان کی علت کے بارے میں گفتگو کی جائے کہ آیا وہ ایک دوسرے کی علت ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مگر سبھی مساوات کو نوعی ماسکت اور عدم ماسکت سے کوئی کام نہیں ہے ہم کو جسمانی اور وقتی طریقوں میں فعل و انفعال کا یقین ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شدید احساس لگے محسوس دور اس لئے کہ نزاع کا فیصلہ تو ہوا نہیں نہ امکان ثابت ہوا نہ عدم امکان پھر اس سے انکار کرنا بے بنیاد ہے۔ 12۔

دو غیر مماثلت جو ہر معنی جسم اور ذہن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں اس کی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے جس نے غیر مماثلت جو چیزوں کا ارچاٹ تسلیم کیا ہے وہ اسی ایک مثال سے کلیہ اخذ کرتا ہے اور اس کلیہ کو پھر جسم اور ذہن کے ارچاٹ پر جاری کرتا ہے یہ سراسر فلسفہ کی تاریخ میں عجیب و غریب ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ بھارتیہ اس تجویز میں دور صریح معلوم ہوتا ہے اول تو ایک مثال سے کوئی کلیہ نہیں بنایا جا سکتا پھر اس کلیہ کو اسی مثال پر جاری کرنا یہ نیا فلسفہ ہے 12۔

کی سخت تحریک کے بعد ہوا کرتا ہے اور جیسا ارادہ مضبوط اور قوی ہوتا ہے ویسی ہی قوی حرکت بھی حادث ہوتی ہے اور ہمارے اس یقین پر ذرا سا اثر بھی نہیں پڑتا اس نکات سے جو کہ درمیان تحریک اور احساس کے ہے یا قصد اور حرکت میں بلا شک و شبہ پایا جاتا ہے۔

4۔ اس رائے کی حقیقت ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہو سکتی ہے افعال مادی اور جسمانی عاملوں کے قطعی ثبوت دیتے ہیں مختلف درجوں کی وضعی ممالک کا لیکن اس کے مطابق اس اعتماد کے درجوں میں قانون نہیں پایا جاتا جس اعتماد سے ہم ان کو قانون علت و معلول کے تحت میں لاتے ہیں۔ میکانیکی اور برقی اور کیمیائی ان سب طریقوں میں طبیعت کا ارتباط ہے نہ کوئی ایسا بڑا فرق درمیان جذبات اور تصورات اور ارادیات کے ہے جو علم نفس کے ماہر کو ان میں ارتباط طبیعت کے جوہر کرنے سے مانع ہو۔ صحیح اعتراضات اکثر اٹھائے گئے ہیں نفسی طریقے کے باہمی ارتباط کے لاف نفسی یعنی اصول نفسی طبیعت کے خلاف لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان کی اصلی مشابہت کے بارے میں کوئی کلام ہے بلکہ صرف یہ اعتراض ہے کہ قانون مساوات کا اطلاق عالم شعور پر جائز نہیں ہے چنانچہ ہم انہیضیت کے خلاف اس قاطعی تقسیم جہت کی صحت میں حکام کریں گے اور ہم سے طبیعت کی کل کے پرزوں (جوڑوں) کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ یہ بتاؤ کہ علت سے معلول کیوں پیدا ہوتا ہے تو ہم ہیوم اور لوئز کی طرح یہ جواب دیں گے کہ ہم سے یہ مطالبہ ناجائز ہے طبیعت کے قانون کا کام کرنا ہر مقام پر ہم سے پوشیدہ ہے حتیٰ کہ مادی مملکت میں بھی جہاں اس کا کام کرنا بالکل بدیہی اور واقعی ہے۔ ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ یہ اعتقاد کہ علت معلول کو پیدا کرتا ہے اس فقرہ کے ضمن میں مابعد الفطری تجربانی تجرباتی واقعات کی ہے جو کچھ تجربے سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف موالات اور مساوات ہے۔

کبھی انہیضیت پر حملہ کیا جاتا ہے عمل العلم کی صورت (دیکھو صفحہ 26) کے منظر سے اس بنیاد پر کہ انہیضیت اس واقعہ کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کا لحاظ نہیں کرتی کہ جو چیزیں مادی کہلاتی ہیں وہ صرف تصورات کی صورت میں دی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں اس بیان کی غلطی کو مفصلاً نہیں ثابت کر سکتے۔ بہر طور اس قدر کہیں گے کہ یہ بیان جہت کی حیثیت سے زبردوانیت کے لئے مفید ہے

۔ سوالات و حادثوں کا پے در پے ہونا مثلاً اگر آتا اور بارش مساوات سے مراد ہے علت کا معلول کے حادث کیلئے کافی ہونا مثلاً چھوٹا سا گٹھ، اگر کامل فعل نہیں ہو سکتا ہے۔ یا اس سے بھی واضح مثال ایک سیر ایک پلہ ترازو میں ایک سن وزن کو نہیں اٹھا سکتا۔ ان دونوں صورتوں میں علت موجودگی ہے مگر معلول کے مساوی نہیں ہے 12۔

ذاتِ انحصیت کے لئے معز (دیکھو صفحہ 17-6)۔

5۔ علمِ نفس کو کوئی نزاع مابعد الطبیعیات انحصیت سے نہیں ہے۔ یہ ذاتیات کے لحاظ سے کافی واضح ہے کہ حکمائے مابعد الطبیعی جب نفسیات کے مضامین سے بحث کرتے ہیں تو وہ فرقوں کی انحصیت کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ طبیعی مناعت کی صورت جداگانہ ہے۔ یہ مفروضہ کہ دو مختلف جہروں میں فعل و انفعال واقع ہوتا ہے یا کم از کم یہ کہ وہ بجائے خود مستقل طریقے ہیں۔ اس امر سے بظاہر جدید مناعت کے ایک بنیادی قانون سے تصادم ہو جاتا ہے یعنی قانونِ توازنائی۔ اس قانون کو ہم (دیکھو صفحہ 16-7) میں بیان کر چکے ہیں جب ہم مابعد الطبیعی مادیت کا انقاد کر رہے تھے۔ اور یہی اعتراض دہیسی ہی قوت سے انحصیت کے مخالف بھی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ مادیت ذاتی اعمال کو طبیعی یا جسمانی سے نکالتی ہے یعنی خالص ایک طرفہ موقوفیت ذہن کی مادہ پر مجبوز کرتی ہے جبکہ انحصیت تفاعل (بطور لازم ملزوم) قرار دیتی ہے (یعنی ایک دوسرے پر موقوف ہے اور یہ دوسرا اس سے پہلے پر) لہذا یہ مشکل بالکل دہیسی نہیں ہے۔ ہم کو معین کرنا چاہئے جس طرح جدید علمِ نفس نے مقرر کیا ہے کہ ذاتی اور مادی طریقوں میں مسادات ہے۔ یہ تسلیم کر کے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ مقدار توازنائی کے مطابق ہے اس کی جگہ پھر انقلاب واقع ہوگا ذاتی توازنائی کا مادی توازنائی کی ایک نئی صورت میں۔ اس سے کوئی فرق نہ ہوگا خواہ ایک مقدار ذاتی یا انرجی کی منشوش ہو جائے مادی طریقہ عمل میں خواہ نہ ہو اس طرح سے قانون ہٹائے توازنائی بالکل ہی متاثر نہ ہوگا۔ ہم کو بالآخر مواصلات یعنی پے در پے واقع ہونا ذاتی اور جسمانی طریقے کا ماننا پڑے گا۔ بے شک ہم ایسا کریں گے لیکن اس کے کسی دافعہ تجربی کے منافی کوئی امر واقع ہو یا ایسے کسی امر کے خلاف جو تجربی مناعت میں مطلوب ہے۔ بس ہم انحصیت کو بالفعل ایک ممکن صورت تجربی واقعات کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی سمجھ سکتے ہیں جس سے کسی مناعت کے منافی کوئی امر نہیں واقع ہوتا۔



واحدیت

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ واحدی نظریہ کائنات اس زمانے میں عموماً تسلیم کیا جاتا ہے خواہ اہل صناعت کے حلقے ہوں خواہ علمائے نفس ہوں خواہ علمائے مابعد الطبیعت اس کی دو خاص صورتیں ہیں۔ یا تو ذہن اور مادہ دو رخ ہیں ایک ہی موجود کے جو دو جوان دونوں سے بنا ہوا ہے یا یہ دونوں اسلوب فرد واحد موجود کے دو ظہور ہیں جو بذات خود ان دونوں سے جدا ہے۔ ہم ان دونوں صورتوں کو یعنی اور مجرد واحدیت کہہ سکتے ہیں۔ مجرد واحدیت کی بھر دو قسمیں ہوتی ہیں اس اعتبار سے کہ اس فرد واحد کی صحیح تعریف ہو سکتی ہے یا بالکل نامعلوم ہے۔ علاوہ واحدی مابعد الطبیعت کی ان تین مستقل صورتوں کے ہم اصطلاح واحدیت کو عام گفتگو میں ماویت کے مساوی پاتے ہیں۔ دوسری جانب بھی کبھی یہ فقرہ 'روحانی واحدیت' بھی گوش گزار ہوتا ہے۔ یہ فرق لفظ کے استعمال کا کچھ اس وجہ سے ہے کہ کلمہ 'واحدیت' اور 'فردیت' میں امتیاز نہیں کیا گیا۔ (دیکھو صفحہ 14-3) پس یا تو یہ دلالت کرتا ہے ایک مخصوص وصفی تعریف پر وجود کی یا محض تعداد اصول کی جو اس تعریف کے لئے صرف کئے گئے ہیں ان پر دلالت کرتا ہے۔

(1) یعنی واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبعی نظریات سے ہے اس قسم کا وقوع حیاتیات 1۔ animism (ہائی لوز وازم) hylozoism بیولائیٹ نے ایک قسم کی انیمیٹ کی صورت میں قدیم نسلوں میں پائی جاتی تھی۔ جس طرح ہر فرد انسان ایک نفس رکھتا ہے اسی طرح

1۔ حیاتیات یعنی آثار حیات نفس بھر و من المادہ کی کارستانی ہے 12۔

2۔ بیولائیٹ سے یہ مقصود ہے کہ عالم کی نگوین پرتی اولی سے ہوئی ہے۔ پرتی پرمانی میں مادے کو کہتے تھے۔ دراصل اس لفظ کے معنی ناخرائیدہ نگیزی کے ہیں اور سہ ماہیوں میں مل رہا کہ ایک تخت کی مثال سے جان کیا کرتا تھا جس میں نگیزی مادہ طاقت مادی ہے بخلاف فاعلی تخت کی صورت جو بخلاف کے دل میں تھی جس کے مطابق اس نے تخت کو طاقت صوری اور جب بن کے تیار ہوا تو اس پر جلوس کرتا طاقت غائی ہے طاقت خلی وہ لیاہل ہے جو بخلاف کے دل میں تھا یعنی کام کی غرض اور جب تخت بن گیا تو طاقت غائی واقع میں آئی پس طاقت غائی ایک جہت سے یعنی جبکہ جہتی تخت کے بن جانے کے بعد جو بخلاف ہوا یعنی جلوس وہ معطل ہے یہاں طاقت اور معطل کا فرق قابل غور ہے 12۔

کل عالم کی بھی ایک نفس یا روح ہے۔ یہ تحشیل انسان سے ماخوذ ہے۔ خلیفہ سی پہچان نہ تو اس فرق کی موجود ہے جو کہ میکانی فی یکسانی اور نفسی و مادی کے عمل میں ہے نہ کوئی اعتقاد علت و معلول کے سلسلہ متناہی کا پایا جاتا ہے۔ آدمی کا خود بخود کام کرنا ایک فاعل متحرک کی حیثیت سے فطرت سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور ہر قسم کے طبیعی آثار خواہ مخواہ اس نظریہ پر صرف کئے جاتے ہیں کہ یہ آثار حسب مرضی کام کرتے ہیں اور جملہ حرکات خود بخود حادث ہوا کرتے ہیں۔ ان ایجادات کی کوئی فرض و غایت سوائے اپنی مرضی کے کچھ نہیں ہے۔ گویا فطرت بھی انسان کی طرح ایک خود مختار کام کرنے والی ہے۔ حیوانیت بھی قدیم حکمائے یونان کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی ایک احترام اور پریشانی غلط واحدیت اور امتیاز کے خیالات کا پایا جاتا ہے۔

2۔ اس اعمیائی واحدیت کے مسلک کی ترویج و تہذیب و تمدن کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اس عہد کے بعد یعنی جب ترقی اور تحشیل فلسفہ کی ہوئی یہ عہد بھی اس مسئلہ کی تہذیب سے خالی ہے۔ جب انسانوں نے اجسام آلیہ یعنی حیوانات و نباتات اور غیر آلیہ یعنی جمادات وغیرہ میں فرق کیا۔ اور ان دونوں کے مقام جدا جدا قرار دیئے اور یہ امر طے پایا کہ مادی افعال کی یکسانی اور ایک انداز پر واقع ہونا جدا جدا صورت رکھتا ہے نفسی اعمال کی یکسانی سے اور ذہن کی موجودگی و چہ سمجھیں گے جہاں شعور پایا جاتا ہے۔ اس عہد سے حیوانیت اور وہ بیکار عموم ذہن کے عالم کے لئے تجویز کرنے کا غائب ہوا اور اس کی جگہ دوسرے ابعاد طبیعی نظریات وجود نے لے لی۔ جس کی نوعیت قدیم با بعد الطبیعیات سے اختلاف رکھتی تھی۔ کہیں کہیں اس کے اشارے ملتے ہیں مثلاً جب ماؤں ذہن اور مادہ کے اتحاد کو اسی ہمواری پر رکھتے جس پر مادہ اور قوت (فورس) رکھے گئے ہیں۔ لیکن یہ آثار پریشان سرسری انگار کے ہم کو اس اعلان سے باز نہیں رکھ سکتے کہ اعمیائی حیوانیت متاخرین کے فلسفہ سے عملاً منقود ہو چکی ہے۔ واقعی یہ نظریہ مسئلہ حل نہیں ہے بلکہ محض بیان ہے۔ مادی اور ذہنی وجود کے متحد ہونے سے اس کو واسطہ ہے اور جس کی تائید اس کا کام ہے وہ اس سے لڑاؤ نہیں ہے کہ وہ ایک مفروضہ تجربی تعامل ہے درحقیقت تو صحیح اس تعامل کی خاص کام ہے جس کی طرف ما بعد الطبیعیات کو اپنی پوری قوت صرف کر دینا چاہئے۔ حیوانیت کو ایک درمیانی گزر گاہ سمجھنا چاہئے نہ کہ کوئی کامل نظام۔ اس معنی سے اب تک ایک طور خاص کی قبولیت اس کو حاصل ہو سکتی ہے۔ جس

فی معنی عالم کی چلتی ہوئی کل جو ایک ہی طور سے چلتی رہتی ہے اور نفس انسان مثلاً جمودادی پر اپنی ذات کے عمل کرتا ہے ان دونوں کوئی فرق نہیں کیا گیا تاں اس پر غور ہوا کہ سلسلہ مطلق و اسباب ایک اصل پر قائم ہو جاتا ہے یا نہیں 12 ج۔

طرح فیکسور اور وحدت کی تصنیفوں میں اس کو حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ ذہن اندرونی وحدت ہے جس کو خارج میں ملاحظہ کر کے ہم جسم کہتے ہیں۔ اور ذہن اور بدن کی اس طرح تفریق کرتے ہیں کہ وہ مختلف پہلو ایک ہی موجود کے ہیں اور یہ دونوں مل کے اس موجود کو شامل ہیں۔ یہ توضیح یعنی واحدیت کی ہمارے سامنے ہے جب ہم ان کی کتاب کا اور آگے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک نظر یہ ملتا ہے کہ ذہنی وجود ایک جامع مظہر اشیا کی اس وحدانی حقیقت کا ہے اور اس طرح ہم حیوانیت کا انقلاب روحانیت میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 17-4)

3- (2) مجرد واحدیت نے فلسفیانہ نظاموں کی تاریخی تشکیل میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اسپینوزہ اس کی پہلی نمونہ مثال ہے۔ اسپینوزہ کے نزدیک ایک لامتناہی حقیقت ہے یعنی خدائے تعالیٰ یا علت بذات خود کی صفات بے شمار ہیں۔ ان میں صرف دو مفتوح تک انسان کے علم کی رسائی ہے استدعا علی اور تعقل۔ انہیں سے باہر واحد جھص اطوار سے ظاہر ہوتا ہے۔ بس مختلف اجسام طبعیہ اطوار ہیں وصف استدعا کے اور افراد ذہن اطوار ہیں وصف تعقل کے۔ لیکن چونکہ وجود الہی کے بے شمار وصف اور بھی ہیں تو اس کی کہنہ ماہیت ہم کو نہیں معلوم ہو سکتی۔ بس ہم ایک وصف (قسم تثنائی) کو حاصل کرتے ہیں (۱- مذکورہ صدر) یعنی مجرد واحدیت جس کے موافق مشترک اساس مادہ اور جسم کا صحیح طور سے ناقابل تفریق ہے۔ بنا براس نظریہ کے بے شک تعادل (بامبی فعل و انفعال) نہیں ہو سکتا صرف موازات ہی اور جوابی اعمال و افعال بعید ایک ہی طور کے ہیں جو عالم جسمانی میں واقع ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق عالم ذہن میں بھی وقوع حوادث کا ہوتا ہے۔ اس معنی سے اسپینوزہ کے مشہور مقولہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر سانچہ اپنے کامل مفہوم کے لحاظ سے ایک عمل ہوتا ہے جس کا اجراء ایک ہی جوہر میں ہے جو کہ ذات خدا ہے ہمارا اور اک ایسے سانچہ کا ایک طرفہ اور جزوی ہوتا ہے۔

اکثر متاخرین فلاسفہ واحدیت کا بھی رخ کائنات کے باب میں اختیار کرتے ہیں اگرچہ وہ وحدت اولیٰ کی بیشمار صفات کے باب میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ اس کی کہنہ ماہیت کو بالکل مضبوطی

۳ حقیقت کی جگہ و لفظ ہے جس کے معنی جوہر کے ہیں ہم مسلمان خدا پر جوہر کا اطلاق نہیں کرتے اس لئے حرم نے اس کی جگہ حقیقت لکھا ہے ۱۲۔

۴ ہمارے مذہب میں استدعا کو خدائی صفت ظہرانا مشترک ہے اس لئے کہ استدعا مقسم ہے اور جو مقسم ہے وہ اپنے اجزا کا محتاج ہے اور خدا کا کوئی وصف محتاج نہیں ہو سکتا تعقل بھی خدا کے لئے نہیں کہتے۔ حکمت اور دانائی اور علم یہ الفاظ جائز ہیں ۱۲۔

کے ساتھ نامعلوم قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو اس کی حقیقت کا علم متوازی صورتوں سے اندرونی اور بیرونی واقعات کے حاصل ہوتا ہے۔ ہر برہنہ اپنسر مثلاً واحدی فرقے سے بے لفظ کے اس مفہوم کے لحاظ سے۔ (۱۱ اور ۱۲) (دیکھو صفحہ ۱۳۷-۱۳۸) حقیقت اصلی کی تعریف کی تمام کوششوں سے دست برداری ہے بلکہ کبھی تو یہ رائے اختیار کرتا ہے کبھی روحانیت کی طرف جاتا ہے۔

۴۔ دوسری صنف مجرود احدیت کی (اول ۱- میں جس کا ذکر اوپر ہوا ہے) زیادہ تر جرأت کا کام ہے اس نے یہ اپنے ذمہ لیا ہے کہ فنی اور مادی وحدت کی تعریف کی جائے یا جیسے اس طرح کہنا بہتر سمجھا گیا ہے کہ مثالی (خیالی) اور عقلی حیثیتوں کی تعریف۔ فلف اور ٹی ٹنگ اور نیگل اس کے محمد و نمائندے ہیں۔ فلف مطلق انگو (میں ضمیر مطلق) (یا با اعتبار اس کی اس کے بعد کی اصطلاح کے جس میں سادگی زیادہ ہے) مطلق ایک ہی مبداء ہے جس سے فرد ج. انگو اور ن. انگو کی تشکیل ہوئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی یہ ایک ہی مابعد الطبعی اصل ہے۔ ٹی ٹنگ دوسری جانب مطلق عینیت (ہو ہوت) یا استغنا کو اصلی وجود سمجھتا ہے۔ مطلق کے ذاتی علم سے موضوع اور معروض (ذہن و مادہ) کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں میں سوائے مقداری فرق کے اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی کئی یا منفی یکسانی کو نہ چھیڑنا چاہئے۔ پس فرد و اشیاء اس کے امتیازات یا قوتیں اس مقداری نوع کی بلکہ عقلی اور مثالی تعامل کو بھی محض صوری یا مقداری سمجھ لینا چاہئے کوئی نوعی اختلاف نہ سمجھنا چاہئے۔ نیگل جس کو مطلق کہتا ہے وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک معین صورت ہستی کی ہے۔ منظرانہ طریقہ عمل سے یہ تصور بہت جامع ہو گیا ہے اور اس میں متحدہ و مطہوم مضمر ہیں یہاں تک کہ آخر کار مابعد مطلق کی یا خدا کی مختلف ہو جاتی ہے جس کی طرف اس اسلوب کی زبردست روانی سمجھنے لے جاتی ہے۔ خاص صورتیں وجود مطلق کی فطرت اور ذہن ہیں۔ ایسی ہی رائے نقطہ نظر پر دن ہارتمان نے زمانہ حال کا معلوم کیا اور اس کو نکالا جس کے نزدیک مطلق کی عظمت عدم شعور ہے۔ لوتز کو بھی واحدی Monist ہی سمجھنا چاہئے کیونکہ وہ مجمع کمال جوہر (جس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ افراد اشیاء میں تعامل یا فعل و انفعالی کی توضیح ہو سکے) کو مذہبی مفہوم کے اعتبار سے عین ذات خدا سمجھتا ہے اور اس تصور میں اخلاقی صفات ثابت کرتا ہے۔ اس طرح کہ مبداء اول یعنی وجود اول صرف خلاق ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقی ہے مثالی بھی اس میں موجود ہے اور وہ راہزنائی کرتا ہے تاریخی تشکیل کی جانب۔

۵۔ مابعد الطبعی واحدیت کے انفرادی اندازے تک ذہن کی رسائی کے لئے ہم کو چاہئے

کہ اعیانی صورت کو بحث سے خارج کریں۔ کیونکہ اعیانی واحدیت صرف ایک چھپی ہوئی اخصیبت ہے۔ اس سے کوئی حقیقی توضیح اس طریقے کی نہیں ملتی جس میں ذاتی اور مادی میں توافق پیدا ہو سکے۔ صرف واقعات کا بیان اخصیبت کی نشان سے کسی قدر الگ ہے مگر چہاں بناوٹ سے ایک شے بھی حاصل نہیں ہوتا۔ مجرد واحدیت کی صورت اور ہے۔ دو طور کے آثار کا ایک وجود سے استخراج کرنا خواہ معلوم ہو خواہ نامعلوم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اجرائی الوقت یا پرگل ہے اور ان کی موازات زیادہ قابل فہم ہے۔ لہذا ہم بھی معترب یہ ملاحظہ کریں گے کہ یہ صورت واحدیت کی کیونکر (اور کس حد تک) ایسی ہے یا نہیں ہے کہ ایک کافی اور قابل اطمینان حل اس بڑے مسئلہ کا مہیا کر سکے جو کو خاص متاعوں نے (نا قابل حل سمجھ کے) چھوڑ دیا ہے۔ ہم کو یہ توقع رکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ علم المعلم کی جانب سے کوئی اختلاف ہوگا۔ علمیات میں تجربے کے اساس کی دو رخی حقیقت کو بالکل مان لیا ہے۔ اس علم میں تجربے کی تکمیل ایسے وجود کو فرض کر کے کی جاتی ہے جو دونوں رخوں یا حیثیتوں کی ہے۔ ہم اس کو بے شمار اعتراضوں سے مقابلہ کرتا ہوگا۔ ان میں سے بعض خالص منطقی ہوں گے بعض نفسیات کے متعلق اور علمی۔ ان میں سے خاص اعتراض کو ہم اس خلاصہ کے جو اس کے ساتھ ملتی ہے درج کریں گے۔

(1) مجرد واحدیت حد سے آگے بڑھ گئی ہے دو بار اولاً تو اس نے ذاتی کرے کو غیر محدود وسعت بخشی ہے دوسرے اس نے فرض کر لیا ہے ایک معلوم یا نامعلوم اتحاد ذاتی اور جسمانی کا۔ تجربہ ان میں سے کسی ایک کے امر کے اختیار کرنے کی بھی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا۔ چنانچہ ہم ایک منطقی اعتراض اس نظریہ پر کرتے ہیں۔ ایسا اعتراض جو فلسفہ کے قواعد سے اس طرح ادا کیا جاتا ہے کہ ابتدائی اصول متحدہ نہیں ہو سکتے۔

(6) - (2) مجرد واحدیت نے ذہن و جسم کے فعل و انفعال کی ترقیاتی جو پیش کی ہے نہ وہ سہل ہے اور نہ بدیہی۔ مجرد واحدیت سے اس صورت میں مدد لیتے ہیں جبکہ یہ تصور فعل و انفعال کا صحیح معنی کے لحاظ سے جس کا تجربے سے اشارہ ملتا ہے درست نہیں آتا۔ پس واحدیت آخری طالع ہے۔ ایک جائے تہ پناہ ہے اخصیبت کی مشکلات سے بچنے کے لئے اس میں پناہ لی جاتی ہے

۱۰ یعنی مجرد واحد سے دو قسم کے آثار کا پیدا ہونا زیادہ قریب القیاس ہے بہ نسبت اخصیبت کے کہ دو مختلف جوہر جن کی مابین ایک دوسرے سے تضاد میں آنا میں اُن میں تعامل کو یہ نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مان لیا کہ ایک ہی

۱۱۔ قصود یہ ہے کہ ذہن و مادہ دو متضاد جوہر ہیں اُن میں تعامل کو یہ نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مان لیا کہ ایک ہی جوہر حقیقت موجود ہے تاکہ اس اشاری سے کھات ہو 12۔

مگر واحدیت کے اصول سے جو ترجمانی ہوتی ہے وہ واحدیت کے طرفداروں کے خیال سے بہت واضح ہے اور واقعات کے تجربے سے اس کا ثبوت ملتا ہے وہ درحقیقت ایسی نہیں ہے نہ بدیہی ہے نہ واقعات کے تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔ فرض کر لو کہ ایک ہی چیز کے دو مختلف رخ ہیں یا دو طریقے ظہور کے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ ان دونوں میں برابر برابر انکسارات واقع ہوا کرتے ہیں (جس کو موازات کہتے ہیں)۔ ہدایت عقلی سے ممکن دو شخصیں اور بھی ہیں یہ دونوں رخ ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں (مثلاً صورت حق اور وصف یا شدت اور بقا دونوں کسی واقعی تجربے کے اعتبار سے)۔ یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہوں یا یکسی نسبت رکھتے ہوں (جیسے ایک مخصوص حجم کے کرے کے جڑوں میں جس میں ایک کا بڑھنا دوسرے کے گھٹنے کے ساتھ ہوا اور بالعکس) نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی حجت اس پر قائم نہیں ہے کہ ایک خاص قسم کا قلعی جسم اور ذہن کے درمیان ہمارے تجربے میں جس طرح پایا جاتا ہے وہ اس لئے ہو کہ ہم نے مجرد واحدیت کے مسلمات کو مان لیا ہے۔ اور اگر واحدیت کے نظریہ کی تائید واجب ہے جانونی مفروضات کے ذریعہ سے تاکہ مفروضہ صورت کو ثابت کریں کہ یکساں ایک ممکنہ صورت ہے تو یہ زیادہ وسیع ہو جاتی ہے سیدھی سادی اثبتیت سے بھی۔ فلکنو اکثر ایک دائرے کی شکل کو کام میں لاتا تھا۔ اس طرح کہ جو دائرے کے اندر ہو اس کی نظر میں دائرے کی صورت جیسی نظر آئے گی وہ اس صورت سے ہدایت مختلف ہوگی جو دائرے کے باہر والے کو دائرے کی شکل دکھائی دے گی۔ جس میں ہم یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ علاوہ اختلاف نقطہ نظر کے (کھڑے ہونے کی جگہ جہاں سے دائرے کو دیکھا) اگر کوئی تہذیبی دائرے کے رقبہ یا محیط کی صورت میں ہوگی تو یہ تہذیبی دونوں دیکھنے والوں کے لئے یکساں ہوگی (یعنی دونوں ناظر اس تغیر کو محسوس کریں گے لیکن اس گنجائش کے وسیعے پر بھی یہ شکل جس کو بے شک ہم یہ نہیں مان سکتے کہ صرف یہی ہے ایک شکل یعنی دائرہ عموماً واحدیت کا درست اظہار ہے)۔ کچھ بڑا کام نہیں دیتی۔ اس مثال سے مادی اور فنی کی مساوات کی کوئی توضیح نہیں ہو سکتی۔ آخر میں یہ کہا جائے گا کہ یہ دعوے کرنا کہ ان دونوں رخوں میں اصلی یکسانی ہے اس دعوے سے وہی مشکلیں پیش آئیں گی جو مساواتی مادیت میں پیش آتی تھیں جس پر اس سے پہلے کی ایک فصل میں بحث ہو چکی ہے۔ (دیکھو صفحہ 16-5)

۸۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں ہی چیزیں ایک صورت رکھتی ہوں جس قدر ایک میں قوت ہو اتنی ہی دوسری میں قوت اور یک ہی بات رہے اتنی ہی دیر تک وہ بھی باقی رہے ۱۲ء۔

۹۔ یعنی واحدیت صرف دائرے ہی کی شکل سے لیاں ہو سکتی ہے نہ کسی اور شکل سے ۱۲ء۔

7- (3) واحدیت کا صرف یہی دھوئی نہیں ہے کہ وہ ایک فرد ذہن اور حیوانی بدن کی جو اس ذہن سے متعلق ہے ان کی تنجید نسبت کا بیان ہے بلکہ وہ عام تعلق جو مقام عناصر کائنات کے بیرونی و اندرونی رخنوں میں پایا جاتا ہے ان سب کا اعلیٰ ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ فرق جو کہ نفسی میں شعور کے اعتبار سے اور جملہ غیر شعوری طریقوں میں ہے خارج فلسفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت محنت اور وقت سے حاصل ہوا ہے وہ سب پاگل دریا پر دو جاتا ہے۔ پالین نے بڑی اصاحت سے واحدی یا جملہ طبیعیات کی طرف سے سرائفہ کیا ہے وہ ذہن کے مفہوم میں عدم شعور کو داخل کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کرتا۔ اس سے یہ فروگزاشت ہوئی کہ اس طرز عمل میں مناسبتی انقیات پاگل خیر ممکن ہو جائے گی۔ اگر انقیات کو مناسبت ہوتا ہے تو چاہئے کہ تجربی استقرائی ممارست کی صورت اختیار کرے۔ وہی توسیع انقیات کی اس راہ کو پاگل مسدود کر دیتی ہے کہ کوئی صحیح اور درست صورت انقیات کی پیدا ہو۔

(4) بعض اوقات یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جملہ واقعات جائز ہو جائیں گے اگر ہم ایک عمل یعنی اس سلسلہ فرض کریں کہ وہ مقابل ہو مادی افعال کے اتصال کا مکرہم نے دیکھا کہ نفسی علیٰ کے مفہوم میں ایک طبعی مشغل ہے (ایکوف 4-18)۔ یہ ایسی مشغل ہے کہ یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آخری مقصود نفسی قدر و قیمت کی اس فرضی توسیع سے خیالات میں بھی حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اندرونی اور اک کے واقعات میں کوئی تعلیلی اتصال ضرور یافت ہو سکے جس طرح وہ تجربے سے معلوم ہوتے ہیں تو اس فقرہ "ذہنی" کے معنی کو درست دینے سے ابتداء ہی سے کوئی امید نہیں ہے۔ ان کی تعریف نہیں ہو سکتی مگر شعور کے واقعات کی تشیل سے۔

8- (5) لیکن مجرد واحدیت کا تصادم تجربی طبیعیات کے تعلیمات سے بھی ہوتا ہے۔ اس مذہب میں فروگزاشت کی گئی ہے اس خطا فاصل سے جو مادی اور غیر مادی کائنات کے درمیان ہے۔ اگرچہ کسی نظریہ سے تنجیل کے یہ دونوں ملائے نہیں گئے ہیں (یہ دو جدا جدا عالم ہیں نہاتے اور حیوانات ابدان نامیہ میں ہیں اور جمادات اور پانی اور گیسیں وغیرہ اجسام غیر نامیہ میں ہیں)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی ذی شعور موضوع (مثلاً انسان) ذہنی افعال کو ان چیزوں میں نہیں ثابت کر سکتا جو اس کی ذات سے خارج ہیں اور اگر ایسا کرے گا تو تنجیلی جہت ہی کے ذریعہ سے کر سکتا ہے۔ انسان کی اظہاری حرکات اور دوسری مخلوقات کے اظہاری حرکات میں جس قدر مشابہت

11- یعنی جس طرح مادی حوادث کا سلسلہ طبعی معلوم درست اور صحیح ہے اسی طرح کا ایک سلسلہ حیات کا بھی ان میں جس کا تشیل مادی سلسلے سے ہوتا ہے 12ء۔

11- اظہاری حرکات سے مراد ہے ایسی حرکات جو کسی خاص حالت یا قصد پر ادا کرتی ہیں 12۔

کم ہوگی اسی قدر شبہ اس استدلال میں باقی رہے گا اور یقین کا وہجہ کم تر ہوگا۔ اس منطقی اظہار کو جہاں تک جی چاہے لے جاؤ لیکن ہمارے تمام موجودہ معلومات سے ہم جب غلیہ ڈالے تک پہنچتے ہیں تو یہ دوا مسدود ہو جاتی ہے پس غلیہ یہ تک ہماری کوشش نے ہم کو پہنچایا ہے۔ غلیہ پر محرکات کی تاثیر سے جراثیم ہوتا ہے اور خاص طور پر طبیعی کیمیائی تغیرات غیر ثباتی اجسام کے بڑا فرق رکھتے ہیں اور یہ فرق ایسا ابتدائی اور ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت اس کا لحاظ نہ کرے تو مگر یا مابعد الطبیعت واقعات سے بے خبر ہے۔ ایسی مابعد الطبیعت ناقص ہے۔

چنانچہ ہم یہ کسی طرح نہیں یقین کر سکتے کہ واحدیت کوئی عمدہ یا مابعد الطبیعی ترجمانی وجود کی ہے ہم نے جو انتقاد مابعد الطبیعی فرقوں کا اب تک کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ واقعیت اشیاء کو دیکھتے ہوئے اٹھینیت کی طرف غلبہ غلن کا زیادہ ہے۔ یہ مذہب مخصوص مناعتوں سے بھی موافقت رکھتا ہے اور منطق اور علمیات کے مقاصد سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ جمالی یا اخلاقی رجحان کے متعدد اصول نہ مانے چاہیں یہ کسی طرح سے بھی کوئی حجت اٹھینیت کے خلاف نہیں لاسکتا۔ (دیکھو 15-4) کم سے کم وہجہ کا غلبہ بطور دیگر اگر ہے تو ماورائیت مفروضہ کے حق میں ہے ہمارے انتقاد کو درست مان کے۔ روحانیت کا مرتبہ غلن کے مدارج کے اعتبار سے اٹھینیت کے بعد ہے۔ واحدیت کی مابعد الطبیعت کا رجحان یہ ہے کہ وہ فی الواقع رفتہ رفتہ روحانیت ہو جاتی ہے۔

نوٹ : اصطلاح مؤثر مذہب واحدیت (یعنی مسئلہ وحدت) اس مذہب کے لئے بھی مستعمل ہے جس میں خدا کو اور کائنات کو ایک دوسرے پر منطبق مانا ہے یعنی مذہب ہمہ اوست (وحدت وجود) (دیکھو 22) اور معقولات میں ہم آج بھی اکثر یہ سنا کرتے ہیں کہ واحدیت اس معنی سے مستعمل ہے کہ مواد علم دراصل واحد ہے یہ بمقابلہ اس مذہب کے ہے جس میں اٹھینیت نے مثال اور شے کو جدا جدا مانا ہے۔ (دیکھو 26) واحدیت پر کتابوں کی کمی نہیں ہے لیکن یہ بڑا نقص ہے کہ بالاستیعاب کوئی تاریخی اور مہذب اور مدون بحث اس رائے کے متعلق موجود نہیں ہے لہذا یہی مناسب معلوم ہوا کہ ان کتابوں کے ذکر سے قطع نظر کی جائے جس میں یہ بحث ناقص طور سے ہے۔

13۔ غلیہ جس کو انگریزی میں بل Cell کہتے ہیں ابتدائی جسم نامی ہے جس میں حیات حیوانی کے آثار پائے جاتے ہیں محرکات خارجہ کی روشنی کے تحت یا اثر سے غلیہ پر نئے آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ زیادہ زیادہ غیر ثباتی اجسام کے کسر و انکسار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں 12 ص۔

میکانیت اور مقصدیت

میکانیت کا عام اصول یہ ہے کہ ایک لاشعوری لیکن ضروری اتصال غلط و معلومات کا دنیا میں واقع ہے۔ اس کی صورت طبعی علیت کی ہے اس نقطہ نظر کا نام میکانیت ہے کیونکہ یہ اتصال بالآخر تابع ہے قوانین حرکت کا اور جس علم میں قوانین حرکت سے بحث کرتے ہیں وہ میکانات ہے۔ میکانیت اور مادیت میں بہت ہی قریبی رشتہ ہے (دیکھو صفحہ 16)۔ اور فلسفہ کی تاریخ میں یہ دونوں دست و گریباں رہے ہیں۔ یہ بات مادیت کی قدیم صورت پر بھی صادق آتی ہے۔ مذہب اجزاء صنعا قدیم حکماء یونان کا تھا۔ لیوکس اور دیموکریٹس Democritus Leucippus جملہ حوادث کو افعال حرکت کے تحت میں تصور کرتے ہیں۔ یہ تو کچھ ذروں کے باجماعت کرنے سے ہوتا ہے اور کچھ تغیرات ایک ذرے کے دوسرے کو دبانے اور اس سے نکل کھانے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ فلسفہ جدید میں ہابز Hobbes (دیکھو صفحہ 2-5) اور مصنف سسٹم دی لائینچر System de la nature (دیکھو صفحہ 16-2) دونوں بالکل میکانیت کا بھیت سمجھتے تھے اور مطابق واقع ہونا یقین کرتے ہیں۔ بہر طور صرف اہل مادہ ہی نے اس نظریہ (میکانیت) کی تائید نہیں کی ہے بلکہ اہل واحدیت بھی اس کے بڑے طرفدار ہیں (دیکھو صفحہ 19) مثلاً اسپنوزہ اسی ہی قوت سے حاکم میکانیت کا ہے جیسے ہابز۔ کوئی حیثیت (ارادہ) ملت اور مطلق کے اتصال کا حرام نہیں ہو سکتا نہ کوئی غرض و غایت نہ اشیاء میں وجود ہے جو سلسلہ حوادث کا نظم و نسق کرتی ہو۔ اسپنوزہ کے نزدیک ہر صورت میں میکانیت ملت (مطلوب کی مطابقت رکھتی ہے عقل اور استدلال سے اور اس سے عقل اور وجود کے مسئلہ میں وہ اضطراب واقع ہوا جو اس کے فلسفہ کی خاص بات ہے۔

2- اسی کی طرح فلی مقصدیت یا بعد الطبیعت کے ساتھ کہیں فلسفہ کی تاریخ میں پائی نہیں جاتی۔ (یعنی صرف مقصدیت پر کسی نے فلسفہ کی بنیاد نہیں رکھی) جہاں کہیں مقصدیت کا اصول

1۔ یہ تو معاذ اللہ! نہ بے حیثیت الہی پر تعلق کو کھستے کر سکتی ہے اگرچہ حادث الہی اس طرح جاری ہوتی ہو مگر ہم خدا کے ارادے کو ہر چیز پر غالب مانتے ہیں 12 ح۔

تسلیم کیا گیا ہے وہاں میکانیت کو بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ بھی ایک صورت حادثات کے درونہما ہونے کی ہے اگرچہ مقصدیت کی تابع ہو۔ ہم اس کو افلاطون کے فلسفہ میں ملاحظہ کرتے ہیں جس کا سب سے پہلے مقصدیت کی طرف رجوع کرنا مابعد الطبیعت کی تاریخ میں طے شدہ ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر چیز کا پیدا ہونا اور اس کا کمال مقاصد کے موافق ہوتا ہے اور یہ مقاصد مثل اشیاء میں موجود ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے نزدیک بالفعل ترقی کی ہر حیثیت اور ہر منزل علت و معلول کے سلسلے میں جاری ہے۔ یہ تقابل جو مثال (تصور) اور مادے میں ہے اس کا اظہار اس بیان سے ہوتا ہے کہ عالم مثال کی مملکت میں عقل اور مقصد کا نظم و نسق ہے لیکن عالم مادی میں لاشعوری ضرورت کا حکم کرتی ہے۔

ترتیب حادثوں کی دو صورتوں میں زیادہ توضیح کے ساتھ ارسطاطالیس کی تصنیف میں ملتی ہے۔ ایک طرف تو عالم طبیعی کے تغیرات حرکت کی صورت میں فضاء عالم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ یہ وقوع حوادث کی خالصتاً میکانیکی یکسانی ہے (یعنی کل کی طرح ایک ہی انداز پر واقع ہوا کرتے ہیں)۔ دوسری جانب فرض و غایت جملہ کمالات کی صورت اور انرجی اور حقیقی اصول کا نشوونما ہے۔ اس طرح سے ایک مقصدی یکسانی میکانیت پر حاکم کر دی گئی ہے۔ فطرت میں کوئی کام بلا فرض نہیں ہوتا اور ہر شے کا انجام مفید ہے اور اس عام مقصدیت کی توضیح اسی مفروضہ پر ہو سکتی ہے کہ خود فطرت کا رخ کسی مقصد کی جانب ہے اور فطرت کے جملہ افعال کسی خاص فرض کی انجام دہی ہے۔ پس میکانیکی اسباب اگرچہ اس کلی فرض کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں لیکن ان کو صحیح معنی کے اعتبار سے اسباب نہیں کہہ سکتے وہ شرطیں یا معدات ہیں۔ اصلی اسباب ملل غائیہ ہیں ارسطاطالیس کی مقصدیت اسی قسم کے نظریات کے ایک پورے سلسلے کا نمونہ ہے۔ لاکھنؤ میکانیت اور مقصدیت کی توفیق و تلفیق اسی طرح سے کرتا ہے اور اسی صدی میں لوٹو اسی رائے کا اصلی تراجم ہے۔

3۔ کانت پہلا فلسفی تھا جس نے مقصد کے تصور کے تحلیل کرنے کی کوشش انتہائی اور تجربی طریقہ سے کی اور اس امر کی جانچ کی کہ آیا یہ مقصدیت طبیعی آثار پر جاری ہو سکتی ہے یا نہیں۔ کانت

1۔ وہ امور جو کسی فرض خاص کے حاصل کرنے میں مدد دیں اور اسباب کو فراہم کریں وہ معدات کہے جاتے ہیں 12ء۔

2۔ علت غائی وہ مقصد خاص جس کے لئے کسی شے کا وجود ہو مثلاً تختہ بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تختہ کی علت غائی ہے 12ء۔

کی کتاب کر تک ذرا تحصیل اسکرافٹ Kritik der Urtheils Kraft میں مقصدی اور برہانی تصدیق پر بحث کی گئی ہے (دیکھو 1-3) وہ طبی معروض (اشیاء) کی مقصدیت کو معروضی (خارجی) بھی بیان کرتا ہے اور داخلی یا باطنی بھی (وہ خارج اور ذہن دونوں طرفوں میں موجود ہے)۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ شے فی الخارج اور اس کی مثال یا تصور میں موافقت ہو یا یہ کہ اجزا کا تعین کل سے ہو۔ (یعنی جز و کل میں مناسبت اور موافقت پائی جائے)۔ مقصدی مظہر فطرت کا نظام آلی (ممو) سے پہچانا جاتا ہے۔ نظام آلی کے جملہ ارکان (اعضاء) اور افعال خدمت کرتے ہیں جتنا شخص اور جتنا نوعی دونوں کے لئے اور اس کے متعدد دھور مختلف اجزا میں دائمی فعل و انفعال ہے۔ (یہ عمل اور دھور ہمیشہ جاری رہتا ہے) نظام آلی سے اس کی وسعت تمام عالم پر چھا جاتی ہے۔ عالم خود ایک مقصدی نظام سمجھا جاسکتا ہے۔ فرض آخری طبی کمال کی آگے بڑھ کے اخلاقی مقصد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب تک ہم اخلاق تک رسائی نہیں کرتے تو یہ سوال کا انجام کیا ہے؟ بے معنی رہتا ہے۔ مقصدی نظر کا تعارض میکانی نظر سے نہیں ہوتا اگر ہم ہوشیاری سے مقصد کو ناظم بنے سمجھیں نہ کہ مقوم قوت حکم سے یا تصدیق کے ذہنی اصول کی حیثیت سے مقصدیت ایسی صورت میں خوب جاری ہو سکے گی جس صورت میں میکانی ترہانی ممکن نہ ہوگی یا بالفعل ممکن نہ ہوگی۔ دور انہیں (مقصدیت اور میکانیت) ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور ایک کو دوسری اور مدد دیتی ہے۔ مقصدیت طلب و مطلوب کی تحقیق میں تلاش کنندہ اصول کی حیثیت سے کارآمد ہے (مقاصد اشیاء کو دیکھ کے اسباب کا پتہ چلتا ہے)۔ ایسی عقل میں جو ہم سے بالاتر ہے دونوں راہوں کا فرق بالکل غائب ہو جائے گا۔ جدید منطقی خصوصاً سگورٹ اور وگٹ غایت اور سبب میں جو نسبت ہے اس کی تعریف اسی طریق سے کرتے ہیں (جس کا ابھی ذکر ہوا)۔

4۔ میکانیت کی طرف فزائی کو فلسفیانہ توجہ میں اس وقت سے مروج ہوا جبکہ آثار حیات کے باب میں کہا گیا کہ ان کی میکانی ترہانی ممکن ہے (یعنی حیوان ایک چلتی ہوئی کل ہے)۔ دی کار نہیں نے اس رائے کے لئے راست صاف کر دیا تھا جبکہ اس نے یہ کہا تھا کہ حیوان خود بخود چلنے والی کل ہے۔ لیکن اس کے اس نظریہ کا معارضہ کیا گیا۔ فلسفیانہ Vitalistic مفروضہ سے اس رائے سے جملہ آثار حیات ایک اور ہی اصل کے تابع قرار دیئے گئے جس کو قوت زندگی (نفس

فی عالم وہ جس سے کسی شے کی نظم و ترتیب ہو اور مقوم وہ ہے جس سے کسی شے کی ماہیت پیدا ہو۔ مقصد اصل ماہیت نہیں ہے بلکہ نظم و ترتیب کا باعث ہے۔ مثلاً بادشاہ کا بלוں تخت کے ایک خاص شخص سے بنائے جانے کا باعث ہے نہ کہ گدڑی کی طرح اس کی ماہیت میں داخل ہے 12۔

حیوانی) کہتے ہیں اور اس طرح ایک حد فاصل درمیان جاندار اور بے جان یا میکان (کل) کے کشمکش دی گئی۔ فیلک کے فلسفہ طبیعی میں خصوصیت کے ساتھ نظریہ آلیت (نمو) کا استعمال ہوا اس نظریہ کے ذریعہ سے کمال اور صورتیں حیوانی عالم کی واضح کردی گئیں۔ لیکن وہ جس کو ت حیات کہتے تھے طبعی حقیقات میں ایک مزاحمت تھی نہ کہ وہ اصل توضیح کی حیثیت سے آلیت کے میدان میں یا ایسی ہی بیکارتھی جیسے مختلف ذہنی قوتیں اٹھارہویں صدی کی علم نفس میں ذہن کے میدان میں بے سود ثابت ہوئیں۔ پس یہ ایک عظیم ترقی تھی جبکہ جدید علمائے عضویات نے جن کا سرگروہ نوز تھا میکانیت کو طریق حیات کی تحقیق میں اصل ناظم قرار دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جبکہ یہ انقلاب واقع ہوا حیوانیت کے خلاف عضویات میں میکانیت کا خیال علم نفس میں بھی داخل کیا گیا۔ قدیم ذہنی قوتیں آخر کار ترک کردی گئیں اور ہر برٹ نے ایک بڑے مسئلہ میں کار عظیم کیا ذہن کے میکانیات کو ترقی کیا (دیکھو 7-8)۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد یہ اعتقاد جواب بھی جاری ہے کہ ایک مادہ کی جہ مقصد انسانی سلسلہ کی تکمیل میں دکھائی دیتا ہے اس اعتقاد کو بالکل مٹا دیا۔ ڈارون کے مسئلہ توالد نے۔ کوئی اقتصادی حد تغیرات کی نہیں ہے جو ایک مقصد کو انجام تک لے جاتے ہیں پس اس نظریہ سے پایا جاتا ہے کہ ایک نہایت فیاضانہ سلسلے سے حیوانی مملکت آہستہ آہستہ اس منزل پر پہنچتی ہے جہاں وہ مقصدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ مزید تکمیل کے لئے اسی کا اثر پڑتا ہے جو کہ جہد لباقا کے بعد باقی رہتا ہے اور وہی تو باقی بھی رہ سکتا ہے جس کا نظام عضوی اعلیٰ درجہ کی مقصدیت رکھتا ہے (یعنی جس کا وجود مفید ہے)۔ مگر یہ مقصدی نظام محض ایک خاص صورت ہے بہت سی صورتوں سے اور اس کا متعلق اتفاقی اختلافات سے کسی خاندان یا نوع کے مختلف ارکان سے بعض کے لئے ہوتا ہے۔ آج ہی کل حیوانیت کے رجحانات نئے سرے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اندرونی حالات تکمیل کی معرفت ڈارون کے تابعین کے ہاتھوں واجبی طور سے نہیں حاصل ہوئی لہذا مسئلہ آج بھی اسی طرح موجود ہے جیسے اب سے سو برس پہلے تھا کوئی انکشاف جدید نہیں ہوا۔

5۔ ان لوگوں کا مشاہدہ بالکل سطحی ہے اور تاریخ کا علم بھی ناقص ہے جو یہ کہتے ہیں اور بڑے زور کے ساتھ کہ مقصدیت کو کوئی حق باقی رہنے کا نہیں ہے چونکہ میکانیت نے کمال حاصل کر لیا ہے لاکھنؤ میکانی قوانین کی مملداری بہت وسیع ماننا تھا یہ نسبت اس کے جس کو آج ہم ثابت کر سکتے ہیں

ج۔ یعنی مادائی طبیعات کوئی مقصد مالی اس سلسلے میں نمایاں ہے کہ کوئی اور ہے کے حیوانات سے اشرف المخلوقات انسان تک ایک جیب وافر یہ سلسلہ ہے اس کے مادہ بھی مابعد الموت ایک میدان بہت بڑی ترقی کا ہے۔ 12۔

اور کائنات نے نہایت صاف صاف دیکھ لیا تھا کہ زمانہ موجودہ کی ترقی کہاں سے کہاں پہنچے گی اور کیا راہ اختیار کرے گی۔ لہذا بھی باوجود اس کے کہ اس نے مسئلہ حیوانی قوت کا کس چمک دمک سے افتقادہ کیا ہے اگرچہ عضوی حیات کا مفہوم خالص میکانی تھا مگر وہ از سر تا پا مقصدیت کا ماننے والا تھا پس کسی نہ کسی طرح ممکن ہونا چاہئے کہ حوادث عالم کی دونوں ترجمانوں میں کوئی توفیق و تعلق پیدا ہو سکے۔ اس نتیجہ کی جانچ کے لئے ہم کو یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہئے کہ یہ زیادہ فصیح کے ساتھ دریافت ہو جائے کہ میکا نیت اور مقصدیت کے کیا معنی ہیں یا علت و معلول کا تعلق اور علت غائی کسے کہتے ہیں۔

(1) سوچ سے ہم ایک شے کا موقوف ہونا دوسری شے پر سمجھتے ہیں اس طرح کہ ایک دکن ان میں سے یعنی علت ایسی سمجھی جائے کہ وہ زمانہ کے لحاظ سے ہمیشہ دوسرے دکن یعنی معلول پر مقدم ہو (دیکھو صفحہ 16-7-18)۔ اس تعریف میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان دو طریقوں کے عمل میں جن کو علت و معلول کہہ سکتے ہیں کیونکہ کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ ایک ہی علت بعینہ ایک ہی متعین معلول کو پیدا کرے گی (قارئین کو یہ نہ بھول جانا چاہئے کہ اکثر ایسی صورتیں ہیں جن میں مختلف حالات اس طرح ایک دوسرے سے مل کر کام کرتے ہیں کہ ایک اثر معلول کے پیدا ہونے کا مشاہدہ ہوتا ہے)۔ لیکن اس قضیہ کا ٹکس کہ ایک معلول بعینہ صرف اسی متعین علت سے پیدا ہوگا اس قضیہ کی صحت عموماً وکیلین مسلم نہیں ہے بلکہ اس کے واقعات کے پورے سلسلہ سے ہم کو یہ ظہور ہوا ہے کہ ایک ہی اثر یا معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ پس ہم بطور قاعدہ کلیہ کے نہایت سہولت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ معلولات پیدا ہوں گے اگر غلطیں مفروض ہوں لیکن ایسے ہی یقین کے ساتھ مفروض معلول سے غلطی پر استدلال نہیں کر سکتے کہ ضرور یہی غلطیاں ان معلولات کا باعث ہوئیں۔

6۔ غیر جاندار عالم میں ہم اس مشکل پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں اس لئے کہ اس عالم میں علت و معلول کا تعلق یکساں ہے۔ ظہر بظہر طبعیات کیسیا میں جس طرح معلولات سے غلطی پر استدلال کر سکتے ہیں اسی طرح غلطی سے معلولات پر بھی ویسے ہی یقین اور اقتدار کے ساتھ۔ لیکن آبی (یعنی نباتات اور حیوانات) کے عالم میں صورت ہی اور ہے یہاں معلول ہمیشہ مفروض ہے خواہ اس معلول کو ہم حیات کہیں یا بجائے گھٹس یا ہڈا، نوع یا صورت کہیں۔ اجزاء موثر و جن سے معلول پیدا ہوتا ہے بکثرت ہوتے ہیں اور ان میں کوئی استقلال نہیں ہوتا۔ پس ہم یقین کے ساتھ کسی خاص تعلیلی ربط پر استدلال نہیں کر سکتے۔ لہذا ایک سادہ میکانی نظریہ زندگی کے آچار کا ناقابل عمل بھی

ہے اور بے سود بھی خواہ ہم کو کیسا ہی یقین کیوں نہ ہو کہ عضوی طریقے بھی کبہ حقیقت میں کچھ قانون علت و معلول کے تابع ہیں مثل غیر مضمویات کے۔

(2) غایت بھی ایک تعلق احتیاج کا ہے اس طرح کہ یہ مطلقاً مقابل علیت کا نہیں ہے۔ اس کے دو طرف انجام اور واسطہ ہیں اور ان میں بھی ایسا ہی ارتباط تجویز کیا جاتا ہے جیسا کہ علت اور معلول میں ہے۔ انسان کا فعل ارادی انجام کی طرف نظر رکھتا ہے اور اس انجام کو اپنے ختب اور مخصوص واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ پہلی خصوصیت اس طرز عمل کی یہ ہے کہ معلول کی پیش بینی ہوتی ہے۔ غرض کے تصور کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ معلول (یا اثر) کو پہلے سے جانتے ہوں اور معمولی سلسلہ عمل کا آغاز اسی تصور سے چلتا ہے جس کا انجام یا منزل مقصود یہ پہلے سے جانا ہوا معلول ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے مفہوم میں داخل ہے انتخاب و سائنڈ اور طریقوں کا متعدد و سائنڈ اور طریقوں سے جو سب کے سب ایک ہی انجام کی جانب لے جاتے ہیں۔ اسی واسطے اس انجام کے حوالہ سے جو ان سے پیدا ہو مقصدی کہے جاتے ہیں اور ہم مقصدیت کے درجوں میں با اعتبار پیشتر یا کمتر درج تعین جلت یا سہولت کے فرقی کرتے ہیں۔ جن سے مختلف ممکنہ و سائنڈ کسی خاص اثر (معلول) کو پیدا کر سکیں۔

7۔ متوازی تصور درجوں کا تعلیمی ارتباط میں میکائیت کے نظریہ سے اجنبیت رکھتا ہے۔ یہ محدود ہے غیر مبہم اور مقررہ تعلیمی ارتباط سے جس ارتباط میں ایک شے بسیط علت ہے اور دوسری شے بسیط معلول ہے۔ بجائے دیگر مقصدی نکتہ نظر کا ایک خلاصہ ہے کہ متعدد اور مختلف واسطے اور تدبیریں ہوں جن سب کا انجام واحد ہوا کر چہ بعض بالواسطہ اور بعض بلا واسطہ۔ بہر طور یہ نہیں مان لیا جاتا ہے کہ پیش بینی اثر کی جس کا امکان ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ مخلوق میں ہو سکتا ہے ضروری مقدمات سے ہے کیونکہ جن صورتوں میں ہمارے افعال غیر مبہم اور متعین تعلیمی تعلق کے قریب قریب پہنچ جاتے ہیں (یعنی افعال عادیہ یا خطراریہ) ان صورتوں میں مقصدیت بظاہر دکھائی نہیں دیتی لیکن مقصدی تصورات یہاں بھی مفقود نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ خیال کرنا چاہئے کہ مقصدی تصدیق یا حکم کے لئے ضروری نہیں ہے کہ تعلیمی ربط علت اور معلول کا کما حقہ معلوم ہو یہ کافی ہے کہ ایک سلسلہ تجربات کا یا ترتیب وار طریقہ عمل کا ہمارے پاس ہو۔ میکائیت اور مقصدیت ایک دوسرے کی تکمیل کے سوجب ہیں نہایت مفید طریقے سے۔

8۔ دونوں نظریوں کا پورا حق ادا کیا جاتا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے مقابل نہ ہوتا۔ ایک علیت اور دوسرا غایت کے نام سے علیت ایک اعلیٰ مفہوم ہے اور میکائیت اور غایت ایک

یہی طور سے اس کے ماتحت ہیں۔ میکائیت کی تعریف ۱۔ یہ ہے کہ وہ بلا ابہام متعین ہے اور عاقبت بلا ابہام دریافت شدہ مطلب ہے۔ مقصد کا تصور مابعد الطبعی اور ایت جی کی طرف لے جاتا ہے صرف اس صورت میں جبکہ ہم ہر صورت میں اس کو طبعی آثار پر جاری کریں ورنہ ہی غرض جی اثر یا معلول کی جو کہ انسانی ارادی افعال میں ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً ہم نہیں کہ ہر نظم عضوی میں تصورات انجام کے پائے جاتے ہیں جس سے وہ اپنے افعال کی نظم و ترتیب کرتا ہے۔ یا ہم یہ تصور کریں کہ عالم پر ایک اعلیٰ درجہ کی دائمی تصرف ہے۔ عالم ایک حکیم وانا کے قبضہ قدرت میں ہے۔ جس کے مصالح خاص ہیں اور وہ ان کو عالم وجود میں لاتا ہے طبعی واقعات کے سلسلہ میں اگر ہم یہ تجویز کریں تو ہم نے مابعد الطبعی اور ایت جی کو داخل کیا۔ یہ قائل ملاحظہ ہے کہ ان دو مفروضوں سے پہلا تجربے کے واقعات کے خلاف ہے دوسرا نہایت سہولت کے ساتھ خاص فصاحت سے دست و گریباں ہے یہ سچ ہے اگرچہ ہم مثل کائنات کے جرات نہ کریں کہ اس انجام کی تعریف کریں جس کی طرف تمام عالم کا رخ ہے۔ بے شک اصلی مشکلات الہیاتی ضمیر کی نظریہ کائنات کے ساتھ صرف اس عجیب کوشش سے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مصالح اور افروض تجویز کئے جاتے ہیں جن کو دنیا پر حکومت کرنے کیلئے ان کے نزدیک خدائی حکمت نے نبھائے خود تجویز کیا ہے۔ ہماری اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بلا مقصد اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے یا تو میکائیت کے ہم معنی ہے یا منسوب ہے۔ مقصدیت کے کسی لفظ تعلق سے جس کو ہم نے طبعی طریقہ یا ترجیحات میں مان لیا ہے۔

۹۔ میکائیت اور مقصدیت کے نظریوں کے گزشتہ بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بیان مذکورہ سے ان دونوں کا اصلی فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ غیر عضوی چیز (کہہ) میں بھی خالص طبعی اور کیمیائی طریقے کے عمل میں بھی ایک معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک خاص درجے کا نمبر پچر گز سے یا شعاعوں سے یا برقی رو سے پیدا ہو سکتا ہے۔

(۱) حقیقتاً معلول ان سب صورتوں میں کوئی مستقل ظہور (اثر) نہیں ہے جس کا تحقق مختلف حالات میں ہوتا ہے اور وہ سرے اثر وال اور اتفاق ہے اگر کوئی یہ اصطلاحیں ان اسباب کے لئے مناسب سمجھے جن سے وہ معلول پیدا ہوا ہے۔

(۲) مزید برآں یہ کہ حفظ ذات کے واقعہ کی کوئی صحیح نظیر غیر عضوی عالم میں نہیں ملتی جہاں

۱۔ میکائیت عالم میں کوئی اشتہار باقی نہیں رہا ہے لیکن قانینیت مشتبہ ہے اگرچہ اس کی اصلیت سے انکار انہیں ہو سکتا مگر تفصیل معلوم نہیں ہے ۱۲ء۔

۲۔ طبعی قانینیت مقصد خاص جس کے لئے کسی شے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے مجلس کے لئے بادشاہ کا مجلس تخت کی طبعی قانینیت ہے ۱۲ء۔

ایک بچہ در بچہ مرکب جدا نہیں کیا جاتا اور نہ اس کی حفاظت ماحول سے کی جاتی ہے اور جہاں اس بنا پر ہم مجموعیت کے ایک فعل function پر جو باہم دیگر متصل اجزاء میں واقع ہو زور نہیں دے سکتے جس کو باقی اجزائے متعین کیا ہے یا جو اور اجزاء کے تعین کا باعث ہو۔ نہ ہم بے جان کائنات میں قائم مقامی کی اصل پاتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل کا قائم مقام ہو سکے۔

(3) بالآخر غیر عضوی چیز میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ معلول زیادہ تر معروف ہے بہ نسبت علت کے اور یہ بھی کہنا درست نہیں کہ صرف یہی ایک شے دی ہوئی ہے معلول ایک نقطہ انتقال سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جہاں انسانی مشاہدہ کی رسائی دیکھی ہی ہے جیسے اس کے حالات تک۔ ان جملہ وجوہ سے کہ مقصدی رخ نظر صرف عضوی دنیا میں جاری ہو سکتا ہے اور کیوں ایسا ہے کہ اگر کل عالم تک اسکو دست دی جائے تو یہ صرف بعض حیات پر درست آ سکتا ہے۔ بعض اصول کے اعتبار سے۔

اس میں شبہ نہیں کہ مقصد چھت قدر و قیمت خالص نظری استدلال کے ساتھ کارآمد ہیں۔ زندگی اور بقاء شخص یا بقاء نوع زیادہ قیمتی علوم ہوتے ہیں بہ نسبت موت اور فنا کے اور یہ ہمارے لئے ایک ضروری امر ہے کہ ہم ان کو ایسے معلول سمجھیں جن کو جملہ ممکن واسطوں سے حاصل کرنا ہے۔ ہم اپنی بحث کو عموماً اس نظر گاہ سے بچالے گئے ہیں کیونکہ ہم کو صرف نظری مسئلہ سے تعلق ہے اور واقعات خود ہم کو ایسا مواد فراہم کر دیتے ہیں کہ ہم میکانیت اور مقصدیت کی کافی توضیح کر سکیں اور اس فرق کو درست تصور کریں جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصدیت کا معروض علم حیات میں بہت کارآمد ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے اور یہ اصول توضیح میں پیچیدہ آثار کے بہت مفید ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو چاہئے کہ خود واقعات کے باہمی ربط کی طرف رجوع کریں نہ کہ کسی میزان قیمت کی طرف جو واقعات کے ساتھ لگائی گئی ہو۔

مآخذ

سی گوارٹ C. Sigwart, Der Kampf Gegen den Zweck دوم طبع ثانی مطبوعہ 1889۔

پی جانٹ P. Janet, Les Causes Finales طبع دوم 1882۔

ایف ار ہارڈٹ F. Erhardt, Mechanismus und Teleologie (1890)۔

ای کونگ E. König, Die Entwicklung des Causalproblems

دو جلد 1888-90۔

تعین اور لاتعین

1۔ یہ تقابل جو تعین اور لاتعین میں ہے اس کا کچھ نہ کچھ تعلق میکانیت اور مقصدیت سے ہے۔ مذہب تعین میں یہ بیان ہے کہ سبھی اور تباہ کلیت اور عموماً صحیح ہے ہر چیز علت اور معلول شرط و جزا کا اجتماع اور فعل میں تحول ہو سکتی ہے۔ مذہب لاتعین (یا عدم تقدیر) بعض واقعات پر خلقی حیات کے اعتبار کر کے یہ فرض کرتا ہے کہ افعال آزاد یعنی وہ افعال جن میں علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کم از کم ممکن ضرور ہیں۔ تاہم ربط ان دو مقابلہ میں تا پیدا نہیں ہے۔ میکانیت اور مقصدیت میں اتفاق ہو سکتا ہے۔ دونوں نظریے علت و معلول کے تابع مانے جاسکتے ہیں۔ واقعی تاریخ فلسفہ سے ثابت ہے کہ صرف اہل میکانیت ہی نہیں بلکہ متعدد مقصدیت کے ماننے والے مسئلہ تعین کے ماننے والے بھی تھے۔ ایک بدیہی ربط میکانیت اور تعین میں امر واقعی ہے۔ بے شک اہل میکانیت کا رجحان اس طرف ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنی تعین کو جبریت کے درجے پر پہنچا دیتے ہیں۔ جس کا یہ مسئلہ ہے کہ عالم ایک مسدود ناقابل حرکت (ساکن و صامت) سلسلہ مثل اور معلولات کا ہے اس میں کسی فرد (انسان) کے عمل سے کوئی تغیر نہیں ہو سکتا اور ہر حادثہ کا وقوع پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہے اور اس طرح سے اس کا حساب کیا ہوا۔ جیسے کسی ضابطہ ریاضی سے اس کا تعین ہوا ہے۔ مصنف "مسلم ذی الانجیر" (دیکھو صفحہ 16-2) یہ چاہتا ہے کہ اس کی کتاب کے ناظرین کے دلوں پر مسئلہ جبریت کی قدر و قیمت مثل پتھر کی تکیہ کے جم جائے۔ اس کا نقص کرنے کے لئے ہم کو صرف اولہ فصل (ق 20-6) یاد کر لینا چاہئے۔ ہم نے اس مقام پر ملاحظہ کیا کہ عالم میں سوائے میکانی علیت کے اور بھی تعلقات موجود ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم ان متعدد مختلف طریقوں سے غفلت نہیں کر سکتے جس میں متفرق اشخاص کا فعل خاص سلسلہ واقعات کے متعین کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔ لاتعین عموماً انسانی ارادے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کیونکہ اسی صورت میں طریقہ انتخاب نفسی امور میں کوئی اہمیت پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اخلاقی اور قانونی تصورات خطا (جرم) اور صواب کے اور ذمہ داری اور تقابل باز پرس ہونے (یعنی محاسبہ اور سزا و جزا) کے کارآمد ہو سکتے ہیں۔

2- مسئلہ آزادی ارادہ پر قدیم فلسفہ میں زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ جو سوالات پیدا ہوئے اور ان کے جواب دیئے گئے پانی کا شکر ہے وہ خیر و شر کے بارے میں تھے نہ کہ صواب اور خطا کے بارے میں۔ انہوں نے بطور قاعدہ کلیہ اخلاقی فعل کے مثالیہ کو اختیار نہیں کیا کہ وہ غیر ممکن اصول ہو جائے یا یہ کہ صرف چند منتخب صورتوں میں ہی اس کا تحقق ہو سکے۔ لہذا ان کے علم اخلاق میں عمل اور نیت کے دشوار تقاضا پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہوئی۔ باوجود یہ کہ کسی انسان کی کامل آرزو یہ ہو کہ وہ اعلیٰ ترین نیک کو حاصل کرے مگر وہ اپنی کوشش کے متعجب کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن عقل ارادہ اور عمل کا ناگزیر تھا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ماحصل مسیحی مذہب کا ہے (دیکھو صفحہ 49)۔ جب سے مسئلہ تقدیر اور عدم تقدیر کا ظہور ہوا اس کے نزاع نے فلسفہ کی پوری تاریخ کو رنگ دیا خاص متنازل پر اس بحث کے فقرہ ذیل میں غور کیا جائے گا۔

اسپینوزہ نے بڑے زور کے ساتھ ارادے کی آزادی سے انکار کیا ہے۔ اس کی میکانی مابعد الطبیعت اس کو ٹھیک مذہب تقدیر کی جانب لے جاتی ہے یہ جو آزادی کی خواہش ہم کو اپنے اعمال کی بہ نسبت ہے یہ صرف اس لئے ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہوتے ہیں۔ جس طرح کل خاصے شے اس شکل کی مابعد سے نکلنے میں اسی طرح کل چال چلن ہر ذمہ و حقوق کا ضروری نتیجہ اس کی فطرت کا ہے۔ لائیچو کی تقدیریت مختلف صورت رکھتی ہے وہ امتیاز کرتا ہے میکانی مجبوری میں اور اس فعل میں جس کو اختیارات (وداعی) نے متعین کیا ہے۔ اختیار کا اثر انسان کے ارادے اور فعل پر میکانی جبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ کوئی ہندی شکل انسان کو مجبور کرے کہ وہ اس کی سچائی کو تسلیم کرے۔ وہ ہم کو حرکت میں لاتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو مجبور کریں۔ (روحان بلا ضرورت یا جبر)۔ اعتقادات جس کو فلسفہ نے تجویز کیا ہے روشن خیالی اور عقلی مذہب میں ارادے کی آزادی کا قہقہہ داخل ہے اور اس کے ساتھ نفس کے ہٹا ہوا وجود باری تعالیٰ پر بھی اس فرقہ کے طرفداروں نے یہ کوشش کی کہ امکان ارادے کی آزادی کا پذیرہ شکلوں اور تشبیہوں کے ثابت کیا جائے۔ مثلاً ٹیلس (دیکھو صفحہ 5-7) ارادے کو ایک لوہے کی کمانی سے تشبیہ دیتا ہے۔ جس سمت میں یہ کمانی کام کرتی ہے اس سمت کا قہقہہ ان اشیاء سے ہوتا ہے جو اتنا قاسم کمانی کے گرد و پیش فراہم ہو گئے ہیں۔ لیکن قوت عمل کرنے کی ذاتی اور پیدائشی طور کی ہے۔ ارادے کی صورت میں سمت عزم یا الجزم کی بھی خود متعین ہوئی ہے جس طرح پانی ایک بھرے ہوئے ظروف سے صرف اسی مقام سے نکلے گا جہاں سوراخ کر دیا گیا ہے لیکن چھلکنے کے لئے ضروری ہے کہ پانی کا دباؤ کسی خاص نقطہ پر کام کرتا ہو۔ اسی طرح ارادہ کو باقوتہ قائل سمجھنا چاہئے اس سمت میں جس

میں اس کی قوت، مافضل ظہور کرے کسی موقع پر جبکہ کوئی امر اخلاقی حادثہ ہو۔

3۔ کائنات عدم تقدیریت کو ایک جدید اور مختلف بنیاد پر قائم کرتا ہے (دیکھو صفحہ 8-9) وہ امر جس سے اس کا علم اخلاقی شروع ہوتا ہے اخلاقی قانون ہے یہ مقولہ علم سے ہے اور اس کا حکم ناطق ہے کہ بلا چون و چرا امتاعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کے کچھ معنی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک قانون کی بنیاد آوری کو تسلیم نہ کر لیں۔ چونکہ کلی قاعدہ علت و معلول کے ارتباط کا عالم تجربات میں اس قسم کے ایسے قطعی امکان کو ناقابل ادراک کر دیتی ہے۔ لہذا ہم کو ماننا چاہئے کہ مظلومات آزادی کے ثابت ہوتے ہیں۔ اس عالم میں جو اس عالم اجسام کے ماوراء ہے یعنی عالم نفس الامری میں۔ بالفاظ دیگر ارادہ بذات خود آزاد ہے لیکن ارادہ ایک اثر کی حیثیت سے (یعنی جبکہ وہ معروض تجربے کا ہو) علت و معلول کے ناقابل شکست جال میں گرفتار ہے بلکہ جال میں خود بھی گھسا ہوا ہے۔ شاپنہار نے بھی ایسا ہی نظریہ مرتب کیا ہے اس نے بھی قیام کیا ہے اسی فرق پر جو آثار ظاہری میں اور حقیقت نفس الامری میں ہے۔ آثار ظاہری محدود ہیں مکان اور زمان اور طبیعت سے اور حقیقت نفس الامری نظروں سے پوشیدہ اور ادراک سے دور ہے۔ حکیم موصوف نے ارادے کی آزادی کی ابتداء اس وقت سے لی ہے جبکہ کوئی فرد اثبات تکمیل میں پہلا فیصلہ صادر کرے۔ اسی وقت سے اس فرد کی آئندہ سیرت کا استقرار ہو جاتا ہے۔ اس کے افعال تجربی طبیعت سے جس کو ایک ناقابل تغیر سیرت نے اخذ کیا ہے چلتے ہیں۔ (یعنی افعال کا بھار پاس کی سیرت اور ذاتی تجربات سے لینا چاہئے)۔ ہر برٹ نے دوسری جانب یہ بیان کیا ہے کہ تقدیریت ہی صرف ایسا مسئلہ ہے جس کو ہم مان سکتے ہیں کیونکہ سوائے اس رائے کے مرتب نظام انسانی تعلیم کا نہیں مانا گیا ہے یہی رائے اس سے مانع ہے کہ کل اشیاء درہم و برہم ہو جائیں جس کا جو جی چاہے کرے بغیر کسی مقولہ وجہ کے۔ لوہڑے نے رجوع کیا ہے لائق تقدیریت کی طرف۔ جب تک ارادے کی آزادی کو نہ تسلیم کریں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ انسان کوئی اخلاقی حکم لگا سکتا ہے نہ یہ کہ وہ قابل جزا و سزا ہے یا ذمہ دار ہے۔ آزادی ناقابل توضیح واقعہ ہے مگر ہم کو چاہئے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ آزادی ہی کا تصور موافقت رکھتا ہے اور مرتب و مدون ہو سکتا ہے۔ علت و معلول کے تجربی ارتباط سے۔ تقدیریت علم نفس میں سب پر غالب نظریہ ہے اور یہی اس زمانہ کی مابعد الطبیعت اور اخلاق میں بھی جاری ہے۔ گو کہ جرائم کے متعلق اصول قانون میں لائق تقدیریت بھی بھائے خود مافی جاتی ہے اور نفسی انہیات اور رائے عامہ میں بھی اس کا دخل ہے۔

4۔ مسئلہ آزادی ارادہ پر ہم تین مختلف حیثیتوں سے غور و نظر کر سکتے ہیں۔ مابعد الطبعی اور

نفسانی اور اخلاقی اولاد تو ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ کسی کو یہ خیال بھی نہیں ہو سکتا کہ علت و معلول کے ارتباط کے کلیہ کا استثنائاً جوہر کرے۔ اگر بعض شخص واقعات اخلاقی حیات کے اس کا اقتضائاً کرتے۔ کیونکہ مابعد الطبی اعتبارات جن پر لاقدیریت کی بنا ہے۔ ضعیف بھی ہیں اور ناقص بھی۔ علمائے مابعد الطبیعت آزادی کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے ثبوت کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اس قدر ہے لیکن وہ طریقہ جس سے یہ کہا جاتا ہے نہ تو ممانعت کی رو سے قابل اطمینان ہے نہ منطقی طریقہ ہے۔ کبھی تو وہ استعاروں سے مدد لیتے ہیں یا دو مقابل کے عالم جوہر کرتے ہیں کہ ایک عالم شہود (آثار) اور ایک عالم نفس الامری۔ آزادی علم یا استدلال کی حدود سے باہر ہے۔ اگر اس نقطہ کے صحیح معنی کے لحاظ کیا جائے تو آزادی وہ نہیں ہے کہ اس کو مفروضہ مسلمات سے ضرور نا احتراز کریں یا اس کو کسی اہم یکسانی (احصاء یا کلیہ) کے احاطہ میں لائیں۔ کبھی یہ محبت لائی جاتی ہے کہ ضرورت کے مفہوم کو صرف ہماری سمجھ نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے ہم کو عالم کا علم حاصل ہوتا ہے خود عالم کا اس میں کوئی حصہ یا حق نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی چیزوں کے بارے میں کچھ کہنا غیر ممکن ہے جو چیزیں ہمارے ادراک اور تخیل سے بے نیاز ہیں۔ یا تو ہم اشیاء یا نفس کی اثباتی تعریف سے قطع نظر کرتے ہیں اس صورت میں ہم کو کوئی مقام آزادی کا نہیں ملتا۔ یا ہم اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہا کا علم ممکن ہے۔ اس صورت میں ان کا اتصال باہمی ناگزیر ہے۔ حریدہ برآں یہ تضاد شہود اور اشیاء یا نفس کا آزادی کو چار نہیں قرار دینا ارادہ کی آزادی کے مخصوص معنی کے اعتبار سے اور اسی لئے کہ مابعد اخلاق اور مابعد الطبیعی جو اس کی خدمت کے لئے داخل ہوا ہے حیران ہیں۔ یہ دونوں ایسی آزادی کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے جو کل اشیاء میں ایک ہی طرح سے مشترک ہے خواہ وہ چتر ہو جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے خواہ ارادہ ہو جو احتساب کرنے والا ہے۔

علم نفس سے جو جہت جہش کی گئی ہے عدم نقد پریت کے موافق اس کا حال بھی ایسا ہی کچھ ہے کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ جس واقعہ سے نفسیات کی دلیل کا آغاز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند افعال جن میں سے ہر ایک ممکن معلوم ہوتا ہے ان میں سے ایک کو پسند کر لینا۔ لیکن جب غور و تامل کرتے ہیں تو اکثر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خاص سبب موجود تھا جس سے ایک اقتضائاً کا اثر زیادہ ہوا ہے نسبت اوروں کے۔ اور ہم صحیح علمی مسئلہ طرے پر چلتے ہیں جبکہ ہم کسی اقتضائاً کے غلبہ کی خاص علیحدہ کو نہ بھی دریافت کر سکیں اور حفظ اور ادراک سے وہ علت شخص نہ ہو تو بھی ہم تمثیلی استدلال سے یہ کہیں کہ کوئی نہ کوئی علت ضروری موجود ہوگی۔

5۔ ہمارا بالظنی تجربہ سراسر اس دور ہے جزوی اور متفرق ہے کہ اس استدلال میں درحقیقت کوئی اشکال نہیں ہے۔ وہ جس کو ہم عموماً سیرت (خصلت) کہتے ہیں ایک مجموعہ صاف صاف قابل تحلیل طریقے کا نہیں ہے بلکہ ایک قوت (قورس) ہے جس میں کامل سلسلہ شخصی تحلیل کا ایک مرکز پر جمع ہو گیا ہے۔ اس میں کچھ تھوڑا اس حصہ جو شعور کی سطح پر آ جاتا ہے۔ اس سے اتنی مدد بھی نہیں ملتی کہ سواد اور توانائی کے پورے خزانہ کو (پیداوار کی طرح) بوجھ سکیں اور اس کا کچھ اعجازہ قائم کر سکیں۔ اور وہ نامناسبیت جو اندرونی تجربے اور اس کی ت کے درمیان میں ہے وہ اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہماری ذہنی حیات کے ایک ایسے واقعے سے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یعنی اعلیٰ درجہ خارجی یا اخلاقی اثر کا جو ہمارے کسی فعل پر موقوف نہیں ہے۔ سادہ ترین مثال ہماری اس قوت کی کہ ہم خارجی دنیا کے وہاؤ کی مراحت کر سکتے ہیں اس طرح کہ اپنی توجہ کو لگا دیں ایسے سواد پر جو خود ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے باوجودیکہ اور بہت قوی محرکات موجود ہوں۔ طالب علم کا استغراق ذہنی کام میں اور شاعر کا مشغول ہونا ضائع بدائع شعری میں شعور کے دروازہ کو بند کر دیتے ہیں (گویا کچھ اور نہ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے) اس طرح کہ خارجی سواد اگرچہ بہت ہی قوی ہو مگر وہ طالب علم یا شاعر پر کچھ اثر نہیں کرتے اور وہ ان کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ مذہب جب ان واقعات کو کلیتہً فراموش کر دیتا ہے اور تقدیریت اس طرف توجہ نہیں کرتی اور ان واقعات پر زور نہیں دیتی جس کے وہ مستحق ہیں۔ یہ صاف صاف مثالیں آزادی کی ہیں یعنی بیرونی اثر سے بے نیازی۔ اس کے ساتھ ہی یہ آزادی بدایت ہیچ نہ آزادی نہیں ہے جس کو ہم تقدیریت تسلیم کرتی ہے یہ آزادی ایسی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جہاں قانونی اور اخلاقی حکم کی کوئی بحث نہیں ہے (مثلاً حیوانات میں اور بے شک اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود عقلی سے بے نیاز ہے۔ بلکہ یہی وہ آزادی ہے جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کام داخل یا عقل کا ہے کہ ارادے اور فعل پر انسان کے حکومت کرے۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ خارجی حالات پر تصرف کرنا چال چلن کے سلسلہ کے وسیع رقبے پر اپنا عمل کرتا ہے اگرچہ اس کی حدود مختلف اشخاص پر بالکل مختلف ہیں۔ اس طرح کہ ہم کو کوئی شبہ نہیں ہے آزاد فیصلوں کے امکان سے آزادی کے ایسے معنی کے لحاظ سے جس کو تجربات نے پیدا کیا ہے۔ جہاں کہیں کوئی خاص غرض یا دلچسپی یا قدر و قیمت کی حس موجود ہو کہ وہ قوت (موضوعی) یا ذہنی مقصدیات کی بوجھ دے ان کو یہ سمجھنا چاہئے کہ نفسیاتی حالات کے اعتبار سے وہ عملاً ناقابل مراحت ہیں۔

6۔ اخلاقی احکام جن کو لا تقدیریت یا ذکر کرتی ہے وہ صواب اور خطا کے احکام ہیں (دیکھو ف

(11-9)۔ عزم نیک یعنی کامیابی کا ممکن ہے کہ اور ہی کچھ جوڑ کرے وہ قرین صواب ہے اور عزم بد یعنی کا ممکن ہے کہ وہ کچھ اور ہی ہو قابل ملامت ہے۔ دونوں صورتوں میں اس فقرہ کا الحاق ممکن ہے کہ وہ اور ہی کچھ جوڑ کرے۔ وہ چیز ہے جس میں آزادی کا مسئلہ مضمر ہے اور محمول نیک ذرا بڑا جو ارادے یا نیت کی صفات ظاہر کرتا ہے وہ امر متوقع طلب سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ ہم افعال کو اچھا یا بُرا کہہ سکتے ہیں اور اس پر مجبور نہیں ہیں کہ ان افعال کو خیر مقدم بھی تسلیم کریں ہم اس واقعہ پر زیادہ زور دینا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری رائے میں یہ دونوں صفتیں (نیک و بد) اخلاقی قدر و قیمت کی دونوں حدیں (طرفین افراط و تفریط) ہیں۔ مختلف امکانات کا تصور ہمیشہ اس کی فراموشی ہوتی ہے کہ اندرونی کوشش موجود ہے۔ ہم ظہر مندی کا نشان اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا اس شخص کو نہیں عطا کر سکتے جس نے میلانات کے متضاد پر فتح پا کے عزم کیا ہے۔ بلکہ شریعت سادگی نیکی کی (قابل تحسین و آفرین ہے) جو اندرونی فطرت سے یعنی دل سے پیدا ہوتی ہے اور نشوونما پاتی ہے۔ یہ انسان میں سب سے بلند منزل اخلاق کی ہے۔ ہم یہ بھی خیال کر سکتے ہیں کہ نیکی جو بغیر اسی کدو کاوش کے جس سے رذالت یا بے پرواہی کو مغلوب کیا جائے پیدا ہو ایسی نیکی سے پیدا ہوتی فحری قوت جو برائی کے دبانے میں کام کرے ضائع نہیں ہوتی حالانکہ ثواب کا کام وہ ہے جس میں اخلاقی قوت کا ضائع ہونا مضمر ہوتا ہے۔ بجااب و دیگر تصور صواب اور خطا کا ایسا زریعہ ہے جس سے ہم اخلاقی ارادے کے متحدہ اوکا تخمینہ کر سکتے ہیں۔ اور روزانہ زندگی میں اور محکمہ عدالت میں بھی بحرمانہ یا ممدوح کوشش کے مداخلہ پر حکم کرتے ہیں۔ صفت آور تعداد اور قوت سے اس امتحان کے جو کسی خاص ارادی فعل کے مخالف ہو دو تصوروں کے مفہوم سے اس ارتباط میں عموماً قطع نظر کی جاتی ہے اور درحقیقت اخلاقی قدر شناسی میں یہ نہایت ضروری اجزاء ہیں جن کا بہت اثر ہے۔

7۔ لائحہ ہریت کے حای اس بیان پر زور دیتے ہیں کہ فاعل نے ممکن ہے کہ فیصلہ کچھ اور کیا ہو اور کیا کچھ اور ہو یہ حضرات رجوع کرتے ہیں ضرورت کی قدیم تعریف کی طرف۔ اس تعریف کا یہ ضابطہ ہے کہ ضرورت مقابل ہے غیر ممکن کی۔ پس اگر کچھ اور امر سوائے اس کے جو بالفعل واقع ہوا ممکن ہو تو یہ امر واقع ضروری نہیں کہا جاسکتا اور جب تک ضرورت کی یہ حیثیت نہ ہو ہم علت و معلول کے ارتباط کو نہیں سمجھ سکتے۔ اگر یہ نہ ہو تو علت و معلول لازم و ملزوم نہیں ہو سکتے۔ جواب یہ ہے کہ مفہوم امکان کا کسی طرح ضرورت کے مفہوم کا تقیض نہیں ہے لہذا رخ ولف نے جو

یعنی امتحان طبیعت کے دبانے میں بھی یا جس قدر باجتنی کوششیں کرنا چاہی ہوں۔ اس سے کسی فعل ممدوح کی اخلاقی ثواب کا اندازہ کیا جاتا ہے 12۔

تعریف کی ہے وہ علیٰ اعموم صحیح نہیں ہے۔ ایک شے ممکن ہے جبکہ بعض شرائط موجود ہوں نہ کہ کل اور جبکہ نہ صرف یہ ہو بلکہ اور بھی بہت سے امور ان مخصوص شرائط پر موقوف ہوں۔ اس طرح کسی حادثہ کا وقوع اس کے عام شرائط کے شمار کر لینے سے بلا کسی شک و شبہ کے متعین نہیں ہو جاتا۔ ان شرائط کے علاوہ ہم کو اور بھی خاص شرائط معلوم ہونا چاہئیں۔ تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ٹھیک یہی امر واقع ہوگا اور کوئی دوسرا امر نہ ہوگا۔ لہذا ضرورت کسی خاص طریقہ کی امکان سے اور بہت سے طریقوں کے منافات نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اور امور بھی ممکن ہیں صرف ذہن میں طے شدہ کر لینا ہے۔ ان مخصوص شرائط کا جن سے وہ واقعہ جو درحقیقت واقع ہو بطور کافی اور بلا ابہام ثابت ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کو غیر ممکن اس وقت کہتے ہیں جبکہ ایک شرط بھی اس کے حدوث کی موجود نہ ہو۔ لہذا ہم استدلال کر سکتے ہیں کہ کسی واقعہ سے اس کے امکان پر اور کسی واقعہ کی ضرورت سے اس کی حقیقت پر (اور اس کے ضوابط اور قواعد منطقی کی کتابوں میں مذکور ہیں)۔ ضرورت میں بلا شک امکان داخل ہے اور اس سے بہت کچھ اور زیادہ۔ دوسری طرف عدم امکان کا احتراز (مثلاً مقابل عدم امکان) ضرورت سے بالکل غلط ہے۔ بلکہ برخلاف اس کے ہم (اصلی سوال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) بالکل اس کے مجاز ہیں کہ امکان کو کسی اور ہی فعل کے سوائے اس فعل کے جو صادر ہو مان لیں کیونکہ ہر عمل انتخاب ایسے شرائط (مقتضیات) کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط ہی فقط موجود ہوتے یا زیادہ قوت رکھتے ہوتے تو بلا شک لعلیت کو کسی اور ہی سمت معطوف ^۱ کر دیتے۔

8۔ لہذا نتیجہ اس منطقی استدلال کا یہ ہے کہ عقلی احکام جو کہ مرکوز ہیں گویا کہ شامل تصور میں صواب اور غلط کے وہ منافات نہیں رکھتے اہل تعین سے ان عزائم کو جو کہ ارادہ کرنے والے نے کئے ہوں۔ وہ لوگ جو نفسی اجزائی پیچیدگی سے ارادی افعال میں کچھ بھی باخبر ہیں وہ فوراً مان لیں گے کہ ہماری بدنی اور فانی تنظیم میں بالکل یہ مختلف افعال کا امکان شامل ہے۔ مزید برآں یہ کہ واقعہ پسند (انتخاب) کا ضرورت سے زیادہ ثابت کرتا ہے کہ ہم بہت سے مختلف اغراض کے حصول کا قصد کر سکتے ہیں۔ لہذا اس بات کی صحت میں نزاع کرنا غیر ممکن ہے کہ فاعل نے جو کیا اس کے خلاف کر سکتا تھا۔ یہی نتیجہ ان تصورات سے بھی نکلا ہے جو زیادہ تر اہمیت رکھتے ہیں قانون میں یہ نسبت علم اخلاق کے یعنی ذمہ داری اور فاعل محاسبہ ہونا۔ بشرط صحت بدن و ذہن (ثبات عقل و نفس) وہی انسان جو اپنے افعال کا فاعل ہے اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ اس کے

انحال میں بہ نسبت اتفاق خارجی حالات کے یہ ایک حقیقت ہے جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے۔ گزشتہ بحث سے اور اس کے لئے زیادہ توضیح اور مزید تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادی جس کو (بیج) قاضی منسوب کرتا ہے مجرم سے وہ آزادی لا تقدیریت کی نہیں ہے۔ بلکہ اس آزادی کا یہ منشا ہے کہ اس کے افعال خارجی امور سے جس سے کسی فعل کا تعین ہو سکتا ہے بے نیاز ہیں (یعنی اس نے کسی بیرونی اثر کی مجبوری سے ایسا کام نہیں کیا بلکہ بحیثیت قائل عمل کرنے کے کام کیا ہے) اور اس کے ذہن میں قانون نگلی یا اخلاق کی اہمیت کے خیالات اپنا کام پورا کرتے ہیں اور ان خیالات کی کامل قوت اس کے ذہن میں موجود ہے۔ اگر کسی اور قسم کی آزادی مقصود ہوتی تو کوشش کر کے تعین (بلوغ اور شد) ذمہ داری کے سن کا لغو ہو جاتا اور اگر ارادہ مطلق انسان ہوتا (صحت اور ثبات عقل سے مشروط نہ ہوتا) تو اس پر سکر (نشے) اور جنون کا اثر نہ ہو سکتا۔ یہ امور عموماً جرم کی سنگینی کو گھٹا دیتے ہیں اور قائل کو قابل محاسبہ (مواخذہ کئے جانے سے) بچا دیتے ہیں۔ دوسری جانب ایسے عزم کو تسلیم کر لیتا جس میں اقتضا کو دخل نہ ہو اور اس کا کوئی نظام قائم نہ ہو اور ثبات اور قیام کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے اور ذہن انسانی کی باطنی تکمیل اور تعلقات ایک انسان کے اپنے ابتداء نوع سے بیکار ہو جاتے ہیں۔ پس لا تقدیریت در حقیقت بنی نوع انسان کے اخلاقی اور قانونی احکام کو ایک ضرب لگانا چاہتی ہے۔ (یعنی انسان کے افعال مطل یا غراض ضرور ہیں ایسی آزادی انسان کو حاصل نہیں ہے اور نہ وہ اس کے شایاں ہے کہ جس وقت جو جی چاہے کرے) (ایسی آزادی جنون ہے)۔

9۔ بالآخر کوئی تائید لا تقدیریت کی نفسی لے قلیل کے انکار سے نہیں ہو سکتی۔ (دیکھو ف 18-4)۔ کیونکہ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جز ذہن میں کوئی یکسانی نہیں ہے۔ اس کا یہ مقصود نہیں کہ وہ ارادہ جو امور سے بعض امور کا انتخاب کر کے اس کو عمل میں لاتا ہے۔ یہ پسندیدگی ذہن کو غیر مشروط ہے یعنی بلا کسی وجہ کے جس فعل کو چاہتا ہے پسند کر لیتا ہے۔ عالم نفسیات اپنے اس طرز عمل کی کہ وہ بعض جسمانی طریقوں کو ذہنی حیات کی طبعی تحقیق کی تائید کے لئے استعمال کرتا ہے یہ معذرت کرتا ہے۔ عالم نفسیات کا یہ بیان ہے کہ جب تک یہ اسلوب اختیار نہ کیا جائے تو آثار مشہور پر بلا واسطہ علت و معلول کے ربط پر کوئی دلیل نہیں قائم ہو سکتی۔ ارادے کی قوت خارجی اتفاق محرکات کی مزاحمت جو دخل ہو کے خارج اوقات ہوں باوجود ان کی شدت کے (دیکھو ف 21-5) تجربے سے ثابت ہے یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ ہر گز واضح

نہیں ہو سکتا اگر ہم اس پر زور دیں کہ محض غور و تاہل ہی سے توضیح کے وسائل حاصل ہوں تو کبھی توضیح نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ علم اخلاقی اور قانون جرائم کو اس سے کوئی واسطہ نہیں خواہ یہ واقعہ منسوب ہو محض شعوری طریقے سے یا کسی غیر شعوری شے سے بھی۔ اسی کوئی شے جو کہ نفسی طبیعی نظام عضویات میں شعوری طریقے کے پیچھے ہے لہذا انکار خاص نفسی علیحدہ کا کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ مسئلہ آزادی ارادہ میں۔ دوسری جانب لائیونز بلا شک صحیح کہتا ہے جبکہ وہ میکانیکی جبر اور نفسانی اقتضا کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ عمل پسند یہی (انتخاب) خارجی تعین کنندہ اسباب سے ہمارے افعال کے لیے نیاز یا آزاد ہونے سے بہت ہی خفیف سراغ یکسانی اور سادگی کا ملتا ہے ایسے علت و معلول کے تعلق کا جیسا کہ میکانیٹ میں بیان کیا گیا ہے۔

کتب متعلقہ

C. Cutberlet, Die Willens freiheit und ihre gegner 1898

J.H. Scholten, Der freie Wille (یہ کتاب اندہ بہت کے رخ نظر سے لکھی گئی ہے)
جس کو جرمنی زبان میں ثنائت Manchot نے ترجمہ کیا 1874۔

M. W. Drobesch, Die Moralische statistics und die menschliche Willens freiheit 1867

Fr. J. Mache, Die Willens freiheit des Menschen 1887 طبع جدید 1894۔ اس کتاب میں درمیانی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

L. Traeger, Wille Ditermenisnus یہ تعینیت تھوڑی بہت کی جانب سے ہے
1895 Strape اس میں عملی مسائل سے بہت قابلیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔



مابعد الطبیعت میں الہیاتی فرقے

مفہوم اللہ کے باب میں مابعد الطبیعیین کے متعدد فرقے ہیں اور ان میں سخت مخالفت اور تنازع ہے۔ نظریات جن پر یہاں بحث کرنا مقصود ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ الملئیت الہییت ہمہ اوست کے قائل (وحدت وجودی) لا الہییت (دہریے) ان میں سے پہلے تین جو مفہوم اللہ کے بارے میں الہیاتی پہلو اختیار کرتے ہیں وہ سب داخل میں نام میں (مذہبی ازم) توحید کے۔ مذہب کی تاریخ میں ہم کو اور بھی صورتیں اس اعتقاد کی ملتی ہیں جیسے فیشزم Feticchism اور متعدد آلہ کے ماننے والے بت پرست (دیوتا اور دیویوں کے پجاری) لیکن ان مذاہب کو کبھی فلسفہ مابعد الطبیعت میں تائید یا تمسک کی حاصل نہیں ہوئی لہذا اس سلسلہ میں ان پر بحث کرنا بے سود ہے لیکن ان چار بڑے فرقوں کے ساتھ خصوصاً وحدت وجود کے مجمل عنوان میں بعض چھوٹے چھوٹے فرقے داخل ہیں۔

مختلف الہیات کے اعتقادات بہت قریب قریب رہا رکھتے ہیں۔ اہم مابعد الطبیعی نظریات سے (ف 14-3)۔ الملئیت (ایک خدا کے ماننے والے) عموماً رد حائیت اور اھمئیت کے ساتھ ساتھ ہیں مسئلہ وحدت وجود احدیت سے رہا رکھتا ہے اور لا الہییت دہریت نتیجہ ہے مادیت کا۔ الہیت کا ماننے والا اغراض مقاصد (مقصدیت) کا ماننے والا بھی ہوتا ہے۔ اس مختصر بیان سے بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ الہییت ذی ازم کے ساتھ کوئی اور رنگ شامل نہیں ہے۔ اس کو عام نظریات سے اکڑ کے ساتھ رہا ہے مثلاً تو یہ لا الہییت (دہریت) کے مساوی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایک الہی مسمیٰ کا اقرار کریں اس مطلب سے کہ وہ علت غائی ہے کل کائنات کی تو ہم کوئی مذہبی یا اخلاقی

۔ صنم کے پجاری یعنی بیان چیزوں کے پوجنے والے جن میں دھوں کا گزردا مانتے تھے یہ چیزیں مکر و سحر کی کے لئے مفید تصور کی جاتی تھیں 12۔

۔ ذی ازم جس کا ترجمہ سمجھوتہ کیا گیا ہے۔ یہ لوگ ایک سمجھ کا وجود مانتے ہیں مگر نبوت کے منکر ہیں۔ برہمن سانی فرقے کا بھی مذہب ہے کہ کدو و رنگان دین کا احترام کرتے ہیں مگر رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور یہ لوگ اکثر سمجھوتہ کو صوفی قرار دیتے اور اس کو مان کے کہ پا کر تے ہیں 12۔

اعزاز اس نہیں مان سکتے سوائے ایک اجمالی تقسیم کے۔ فلسفہ اور وحدت وجود سے فلسفہ نظری کے حدود میں بہت کم تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کے حقیقی معنی کا اعتبار ان صفات کی جہت سے ہے جو کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پر محمول ہوئی ہیں اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی فرد کامل ہے اور مذہبی انداز تقسیم عبادت وغیرہ کو انسان ان سے منسوب کرتا ہے۔

2۔ فلسفہ کی تاریخ میں تو حیدر فلسفہ ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ ایک بڑی فہرست ناموں کی لگی ہوئی ہے اس کے ماننے والوں میں بڑے بڑے عقلا اور حکما گزرے ہیں مجملہ اکابر افلاطون اور ارسطو طالیس قدمائیں۔ ڈی کارٹیس لاکھٹزر کانت ہربرٹ ولوز متاخرین میں یہ سب کسی کلیسی فرقہ مابعد الطبعی فلسفہ کے نمائندے تھے مشترک اعتقاد ان سب نظامات میں ایک شخص ہستی پر ہے جو کہ کائنات کی علت اولیٰ اور حسب اوقات اس کا قلم و نقیض بھی اسی کے ہاتھ میں ہے۔ کوششیں کی گئی ہیں کہ اس ہستی کی صفات کا ایک متعین تصور حاصل کیا جائے یہ جملہ صفات دہرا کسی مذہبی فرض سے عطا پیدا ہوئی ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ قادر مطلق حکیم اور دانا اور خیر محض ہے۔ لیکن یہ آخری صفت (خیر) فلسفہ نظری سے اجنبیت رکھتی ہے۔ دو اور محمول کو یا اصول موضوعہ یا مابعد الطبعی علم کے ہیں اس لئے کہ ان صفات کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ہستی ایسی ہوئی چاہئے جو حقیقی عالم کے لئے کافی دوائی ہو۔ بعض مصنفین نے اسی پر زور دیا ہے۔

ویسے H. Weisse (1866 chr. H. Ulrici) (1884) اور Fichte (1879)۔ اس امر پر کہ اخلاق نے الہی مابعد الطبیعیات کے بنانے میں جو کام کیا ہے اس سے ان کے مسئلہ کا Ethical theism ہو گیا۔ وہ دلیلیں جن پر کسی مفروضہ فلسفہ کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے وہ طبعاً موقوف ہے مخصوص مابعد الطبعی رائے پر اس کے مصنف کے۔ ارسطو طالیس کے وہی مبادی نہیں ہیں جو افلاطون کے ہیں۔ نہ لاکھٹزر کے وہ مبادی ہیں جو دی کارٹیس کے تھے نہ ہربرٹ یا ولوز کے مبادی اور کانت کے ایک ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ مختلف حکما نے جو اولہ فلسفہ کے بنائے ہیں ان کو عنوان اثبات وجود خدائے تعالیٰ کے تحت میں لاتے ہیں۔ بعض ثبوت علم الوجود سے بعض فلسفہ کائنات سے بعض مقصدیت (طبعی الہی) بعض منطقی اور بعض اخلاقی ثبوت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک اور ثبوت یعنی اتفاق جمہور کو بھی اس فہرست میں بڑا سا کئے ہیں۔ اس پر غور کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے گج ہے۔ ان باقی پانچ میں سے کوئی بھی سوائے اخلاقی ثبوت کے ایسا نہیں جو فلسفہ سے مخصوص ہے۔ ان میں سے ہر ثبوت فلسفہ اور وحدت وجود پر بھی بھیند جاری ہو سکتا ہے۔

3- (1) مختلف صورتیں علم الوجودی ثبوت کی ضرور نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر یہاں جدا گانہ بحث کی جائے۔ خلاصہ سب کا دراصل استدلال خدا کی ہستی کا اس کے مفہوم سے ہے ایک صورت ثبوت کی مثلاً اس طرح جاری ہوتی کہ اس کا وجود کامل ہے اس پر یہ حجت لائی جاتی کہ تصور کامل وجود کا غیر وجود یعنی عدم کے ساتھ متناقضات رکھتا ہے۔ یعنی وجود ایک ضروری وصف ایسے مفہوم کا ہے جو کہ کمال مطلق ہستی ہے۔ دی کارٹیس اور لائیبلٹز کا اس رائے پر پورا اتفاق ہے۔ یہی سچ ہے کہ لائیبلٹز نے دی کارٹیس کے خلاف یہ بیان کیا ہے پہلا کا اس ثبوت میں یہ ہے کہ مفہوم ایک حقیقت مطلق یا کمال مطلق کے وجود کا ثابت کیا جائے اس طرح کہ اس مفہوم کے ساتھ کوئی نقص نہ پایا جائے۔ لیکن اس کو استدلال کے اصلی جز سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ اگر مفہوم کے ساتھ نقص کا تصور نہیں ہے یعنی ممکن نہیں ہے تو حقیقت اس معروض (ذات خدا) کی جس پر یہ مفہوم دلالت کرتا ہے ایسا ہی لائیبلٹز کے نزدیک بھی ضرور ثابت ہے جیسا دی کارٹیس کے نزدیک ثابت ہے۔

کانٹ سے پہلے جو فلسفی اٹھارہویں صدی میں گزرے (کروسیس Crusius مثلاً جرمن میں اور ہیوم Hume انگلستان میں) انہوں نے علم الوجود سے جو حجت لائی گئی ہے اس پر ٹھیک اعتراض کیا ہے۔ کانٹ کا اعتقاد وجود خدا کے اثبات کا ایسا اعتقاد تھا جس سے اس کو ناقص الاول کا لقب ملا۔ کانٹ نے صرف یہ کام کیا تھا کہ اعتراضوں کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور ان کو علم اعظم کے حوالے سے تحریر کیا تھا۔ کانٹ کہتا ہے کہ جو دوسری مفہوم کا ایسا وصف نہیں ہے جو اور وصفوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایسا محمول ہے جس کو ہم صرف ایسی چیزوں پر جاری کر سکتے ہیں جن کا تجربہ ممکن ہے یا جن کا ادراک ہو سکتا ہے اور وجود سے کوئی خاص تعلق ان چیزوں کے مفہوم کو نہیں حاصل ہوتا۔ لہذا کوئی فرق درمیان ممکن اور بافضل موجود کے نہیں ہے اس معنی سے کہ ادراک کی سوا ممکن ایک وصف کا (تکمیل امکان) میں ناقص ہے اور یہ وصف بالفعل موجود کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ از روئے ادراک دونوں ایک ہیں۔ لہذا جے ہم بغیر شور و شغب کے ایک تصور کے امکان سے اس کے وجود کے امکان پر بحث لا سکتے ہیں۔ لیکن اس شے کی حقیقت باوجود (بالفعل) پر استدلال نہیں کر سکتے یعنی جو شے اس مفہوم کے مطابق ہے۔

4- ٹولکل نے علم الوجود کے ثبوت میں ایک جدت کی کہ وہ مطلق کا وجود اور مفہوم بھیہے ایک ہی ہے لہذا فی الواقع اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تصور کے مطابق نفس الامری حقیقت موجود ہے۔ اس صورت بیان سے علم الوجود کے ثبوت کی صحت کا ثبوت اور عدم ثبوت دونوں ٹولکل

کے اصول تعقل ۱۔ مطلق کے ساتھ ثابت اور غیر ثابت ہوتے ہیں اگر یہ اصول صحیح ہیں تو جو ثبوت وکیل نے پیش کیا ہے صحیح ہے ورنہ غیر۔ لیکن بد قسمتی سے وہ اصول غلط ہے۔ لہذا ایک منطقی خیال پیش کرتا ہے کہ چونکہ اس خیال کو کوئی واقعی استدلال نہیں سمجھتا ہے ایک ایسے خط خیال پر چلتا ہے جو کہ علم الوجود کی دلیل سے مشابہ ہے وہ کہتا ہے کہ سب سے بڑا موجود نہیں ہے تو سب سے بڑا موجود ہو بھی نہیں سکتا۔ اور یہ ناقابل فہم ہے کہ سب سے بڑی چیز جو ادراک میں آئی چاہئے کہ موجود نہ ہو۔ اس تقریر سے اگرچہ عقلوں کے ہر پیغمبر سے فی الجملہ نقل ہو جاتی ہے مگر ہم کو اس پر غور کر کے وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں ہے یہ تقریر ہم کو اپنے ہی خیالات کے احاطہ سے باہر نہیں لے جاتی یہ مددک کو ثابت کرتی ہے نہ کہ موجود کو۔ علم الوجود کے استدلال سے ملتی ہوئی دی کار نہیں کی رائے ہے کہ ہمارا تعقل صرف اسی کو پیدا کر سکتا ہے جو ہمارے لئے یا اس تصور کے لئے مناسب یا کافی ہے۔ لیکن ہمارا تعقل محدودیت نہایت اور نقصان کا لباس پہنے ہوئے ہے پس اگر ہم تصور غیر محدود کامل ہستی کا حاصل کریں تو وہ تصور ہمارے تعقل کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ کسی ایسی حقیقت سے نکلا ہے جو اس کے مثل ہے اور صدق الہی ہو جاتی ہے ضرورت ہمارے تعلق کے صدق کی۔

(2) اسی کے متعلق وہ منطقی ثبوت ہے جس کو لرنڈ ڈلن برگ (1872) نے پیش کیا ہے۔ انسانی تعقل کو اپنے محدود ہونے کا علم حاصل ہے لیکن اس پر بھی وہ ایک حد فاصل سے گزرتا چاہتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ اس کا وجود دیگر اشیاء کا محتاج ہے لیکن اس کی روش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ خود ان کو معلوم یا متعین کر سکتا ہے۔ یہ تعین بذات خود ناقص ہوتا اگر صدق کو ہم حقیقی معنی میں تسلیم نہ کر لیتے یا اشیاء کے قائل اور اک ہونے کو نہ مان لیتے۔ تعقل اتفاق کا ایک کرشمہ ہوتا ہے یا ایمان نہ جرات ہوتی اگر خدائے تعالیٰ جو ہمیں صدق ہے تعقل کا سرچشمہ نہ ہوتا اور شے کو اس کے تعقل کے ساتھ ربط نہ دیتا۔ اس حجت میں اس کا دیکھنا دشوار نہیں ہے کہ سرچشمہ کہاں ہے اور اکیئت (یا قائل اور اک ہونے) میں یا صدق کی معروضی ضمانت ایک گچی ہستی میں ہے تو یہ کہنا زیادہ صحیح ہوتا۔ چونکہ کل انسانی عقل اور علم مناسب رکھتے ہیں مفروضوں کے ساتھ یا مفروضوں کی صفات کے ساتھ ان کا طبیعی اور حقیقی نگاہ صرف مفروضے کی حدود کے اندر ہے۔ اگر ہم ان حدود کے آگے جانا چاہیں تو ہم کو نئے الفاظ اور جدید تقریبات سے کام لینا ہو گا یہ ممکن ہو تو ہو لیکن ہماری سمجھ تو اس مقدار سے جو ہم کو دی گئی ہے بڑھ نہیں سکتی۔

۱۔ تعقل مطلق سے مراد ہے وہ کلامات فلسفہ کے جو تعقل کی سمت کو ملی (۱) اطلاقی فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں وکیل کا فلسفہ خصوصاً ۱۲ ج۔

5- (3) قسمی (کائنات سے جو ثبوت خدا کی ہستی پر ہے) ثبوت میں اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم کے وجود کی ایک علت غائی ہونا چاہئے۔ اس ثبوت کی یہ خوبی ہے کہ اس میں احتراز کیا گیا ہے مادہ یا حرکت کے قدم کی تجویز سے ارسطاطالیس نے ایک خاص طرز بیان اختیار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک محرک اول کا ہونا ضرور ہے۔ اور افلاطون نے اس سے پہلے خدائے تعالیٰ کی قدرت تحقیق پر زور دیا ہے۔ یہ ثبوت ہمیشہ متاخرین کے فلسفہ میں بار بار آتا ہے اگرچہ جدید وجوہ اس کے ثبوت میں نہیں پیش کئے گئے۔ اسباب کی تلاش سے کائنات میں علل بعیدہ کا پتا چلتا ہے۔ پھر آخر کار ہمارا علم اشیاء ایک نقطہ پر پہنچنے کے ٹھہر جاتا ہے۔ ہمارے سامنے وہ امور آتے ہیں جن کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن ایسے واقعات جن کو دوسرے واقعات سے ہم استخراج نہیں کر سکتے ان پر قسمت اور اتفاقات کی سرنگی ہوئی ہے۔ اگر ہم کہیں کہ مادہ اور اس کے حرکات کی مزید توجیہ ہم نہیں کر سکتے تو ہم انہیں میں ایسے واقعہ تک پہنچ گئے ہیں جو کہ باہوائی ہے یا یوں کہو کہ ایسا واقعہ جس کا سبب مفقود ہے اور اگر ہم اور کوشش کریں اور اس اخیر واقعہ کو قسمت اور اتفاق کی ملک سے خارج کر دیں تو ہم کو ایک ایسا موجود ماننا پڑتا ہے جس کی تعریف یہی ہو سکتی ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہے علت العلل علم مطلق نے وغیرہ۔

(8) اس ثبوت کی بھی کامل تردید کائنات کے ہاتھوں ہو چکی ہے۔ کائنات کہتا ہے کہ علیٰ ایک متحمل ہے جو صرف ایسی چیزوں پر جاری ہو سکتا ہے جو عالم شہود میں ہیں۔ اور تجربے سے ثابت ہیں یہ واقعہ مفروضہ (یا معطیہ) سے تجاوز نہیں کرتا اور عالم کی وہ علت جو مافوق الفطرت ہے وہاں تک اس کی رسائی نہیں ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگرچہ تصور اتفاق کا صحیح ہے تجربے کے جزوی واقعہ کے لئے یہ نتیجہ اس سے نہیں نکل سکتا کہ کل عالم کو صرف ایک واقعہ اتفاقی تصور کریں جس کا سبب ضروری ہے کہ ایک ایسے وجود میں ہو جو خود عالم سے خارج ہو۔

(ب) یہ بھی واضح رہے کہ قسمی ثبوت سے الٰہیت الملیٰہ کے لئے مفید نہیں اس سے محض الٰہیت ثابت ہو سکتی ہے۔ عقلاً بھی ہمارے علم میں کچھ افزائش نہیں ہوتی جب ہم کائنات کے اس طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یا تو ہم مادہ اور حرکت کے قدم پر ٹھک جاتے یا دونوں کو خدا کا فعل تصور کرتے ہیں۔ نظریہ مذکورہ کے لئے دونوں یکساں ہیں کیونکہ واقعی استخراج عالم کا خدا کی قدرت سے ناممکن معلوم ہوگا اور اس کی تعریف علت العلل (علت اخیرہ) سے صرف ایک ٹھہر نے کا مقام مل جاتا ہے جو خود اختیاری سا ہے۔

(ج) لیکن بالآخر یہ لائقہ خاصی تلاش سہی تحقیقات کی حسب شرائط یا حالات مفروضہ صرف اس دریافت کے لئے ہیں کہ ایک عالم اصول مل جائے (دیکھو 3-4) جس سے آگے جانا ممنوع ہو کہ ہم اپنی تحقیقات کے اثاثہ میں کہیں نہ ٹھہر گئیں اور یہ بھی ہم کو سکھایا گیا ہے کہ ہر مقام جہاں ہم توقف کرتے ہیں محض دفع الوقتی کے لئے ہے تاکہ ایک ایسا مقام مل جائے جہاں ہم آگے بڑھنے کے لئے اور تحقیقات کو جاری رکھنے کے لئے طبع آزمائی کر سکیں۔

6۔ مقصدی ثبوت (علت ثانیہ سے) عالم اسباب کی ہر شے کے معلل باغراض ہونے سے دیا جاتا ہے۔ یہ انتظام ایک خالق حکیم ودانا کا ہے جس نے ان اغراض کو پیدا کیا اور ہر غرض کا انجام اس کے ہاتھ میں ہے۔ اور چونکہ مقاصد و اغراض پر تجربی برہان جاری ہو سکتی ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک حکیم کا فعل ہے پس خالق ضروری ہے کہ حکیم ودانا ہو۔ یہ مقصدیت قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے اور کانت نے اس کے باب میں کہا ہے کہ یہ ثبوت سب سے واضح ترین ہے اور اس قائل ہے کہ اس پر غور کیا جائے۔ ہر برہان نے بھی اس کو فلسفہ لمبہ کی بنیاد قرار دیا ہے اور اسی سے بحث و مباحثہ کی ابتدا کی ہے لیکن مثل پہلے دو ثبوتوں کے اس کو بھی نا کافی سمجھنا چاہئے۔ اولاً تو حسب رائے کانت ہم اس سے ایک منافع یا پائی (منہار) پر استدلال کر سکتے ہیں وہ پائی جس نے اس عبارت کا تجویزی خاکہ کھینچا کیونکہ مقصدیت عالم کی اس کی صورت سے ظاہر ہوتی ہے نہ مواد سے۔ ثانیاً کانت کہتا ہے کہ مقصدی معروض ایک موضوعی ذہنی اصول ناظم ہے اور مافوق الغرض نتائج کے لئے مستعمل نہیں ہو سکتا۔ بالآخر یہ امر مشکوک ہے کہ (دیکھو 20-7) آیا مقصدی نظریہ کا یہ منشا ہے کہ وجود کائنات کی توجیع کے لئے ایک حکیم جس کے افعال معلل باغراض ہوں اس کی ہستی کو مقدم ماننا ضروری ہے۔ (یعنی وجود کائنات ایک حکیم ودانا کے فرض کرنے کے بغیر محال ہے)۔ تجربے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آثار حیات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ترتیب اجزاء اور افعال کی مقصدی ہے۔ مقصدی ثبوت سے تمام عالم کو نظام اغراض سمجھنا ہوتا ہے۔ اس صورت کو بھی حقیقتاً ہم ثبوت نہیں کہہ سکتے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی ثبوت بذات خود کافی نہیں ہے لیکن سب میں مل جل کے ثبوت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ غدر ماننے کے قائل نہیں ہے البتہ وہ وجہ جو کانت نے بیان کی ہے کہ کوئی ثبوت ان میں تنہا کافی نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسروں پر موقوف ہے۔ قسمی ثبوت موقوف ہے علم الوجود کے ثبوت پر اور مقصدی ثبوت پھر ان دونوں پر موقوف ہے یعنی قسمی اور علم الوجودی ثبوت پر۔ اور بات یہ ہے کہ اگر بنیاد مضبوط نہیں ہے

تو جو عبادت اس پر کمزری کی گئی وہ بھی کسی طرح خطرے سے خالی نہیں ہے۔

7- (3) اخلاقی حیثیت خدا کی ہستی کا یا تو اخلاقی قانون کے موجود ہونے سے ایک متقن

پر حجت لانا ہے یا نیکی اور سعادت کی منافات سے ایک ایسے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے جو خیر محض اور قادر مطلق ہے۔ جس نے ان دونوں کو مرتب کر لیا ہے۔ لیکن (الف) یہ واقعہ کہ مطلق اخلاقی قانون عالم میں موجود ہے یہ کلیہ ابھی ثابت نہیں ہوا ہے اور (ب) آخری عہد میں اس کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش کامیاب بھی ہوئی ہے کہ اخلاقی نوادیس کو ارتقائی نقطہ نظر سے سمجھ کرنا چاہئے ان دونوں سے ہر امتزاض استدلال کو باطل کر دیتا ہے اور متقن کا وجود ثابت نہیں ہونے دیتا۔ بہر طور حرجی منافات جو کہ درمیان ایک ایسی ہستی کے لئے جو اخلاقی مطلوبات کے موافق ہو اور ایک ایسی حیات کے جو بالکل یہ کسی فرد بشر کی آرزوؤں کو پورا کر دے یہ منافات ایسی نہیں سمجھی جاسکتی کہ یہ کافی وجہ ہے کہ ایسی خاتون کی ہستی کا بطور اصول موضوعہ کے مان لینا واجب ہے۔ کیونکہ (الف) اس دلیل کے یہ معنی ہیں کہ ایک خواہش الٰہی موجود ہے جو یہ چاہتی ہے کہ نیکی کا عوض خوش حالی اور صرف حالی سے ہو (جو نیک ہو وہ دنیا میں خوش و خرم رہے) اور ایسے بھی زمانے گزرے ہیں جبکہ ایک یقینی علامت اخلاقی سیرت کی یہ قرار پائی تھی کہ ایسی خوشی اور غری سے احتراز واجب ہے اس لئے کہ دنیا کی صرف حالی حقیر ہے حد برآں (ب) اس ثبوت میں دوسرا مافوق عقلی تضادی کے واقع ہیں۔ جس طرح ان دونوں مسئلوں میں تو فیق کی گئی اس کا تقاضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا ایک شخص وجود رکھتا ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ فرد بشر بھی غیر قاتی ہو۔

پس نتیجہ اس تمام بحث کا بالکل نئی میں نکلتا ہے۔ خدا کی ہستی کے اگرچہ پانچ ثبوت دیئے گئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ثبوت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور پانچوں کو ملانے کا بھی وہی نتیجہ ہے جو ان میں سے ہر ایک کا ہے۔ بطور دیگر جو امور ہم نے بیان کئے ان میں سے کوئی بھی اس مسئلہ پر کوئی اثر رکھتا ہے امکان اُن تصورات کا جن کا صعود تو حید کی جانب ہے اور عمل یا اغراض جو الٰہیت کے مفروضے تک لے جاتے ہیں اگرچہ ان میں سے کسی میں نظری صحت موجود ہے نہ اس کی ضرورت ہے۔ مسئلہ تو حید کا نشو و نما نظری مابعد الطبیعت کی زمین پر نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مرکز مذہبی مقتضیات ہیں اور اس کو نظریہ کائنات کی حیثیت مذہب نے بخشی ہے۔ اور کسی مذہب نے اس انتکشا کی اجازت نہیں دی کہ کائنات کے وجود کی توضیح سے تو حیدی نظریہ کو رد یافت کریں۔

8- ابتدا مہبودیت deism کی ہر برت سے ہے جو خیر بری کا رہنے والا تھا۔

(1648)۔ اس کی یہ خواہش تھی کہ فطری مذہب کو لوگ مانیں ایسا مذہب جس کا تقاضا عقل کرتی

ہو اور جو عقلاً ثابت ہو بمطابق جدید سائنسی مذہب کے جس کی بنیاد استقامت پر ہے۔ کسی مذہب کو یہ حق نہیں کہ یہ عقاب حاصل کرے جبکہ لوگوں نے اس کو مسلم نہ مانا ہو۔ مذہب کا مفہوم یعنی وہ عنصر جو تمام صورتوں میں مذہب کی مشترک ہے۔ اس کی سچائی کی دلیل (یعنی تمام عالم نے کوئی نہ کوئی مذہب مانا ہے یہ امر مذہب کی حقیقت کی دلیل ہے)۔ مولانا تصورات کا مصنف مذکور نے پانچ فضایا میں مرتب کیا ہے۔ جو مسلسل جمہور ہیں اور ان اصول کی صحت عام طور پر مان لی گئی ہے۔ ایک اعلیٰ ترین ہستی کا اقرار اور اس کی عبادت کا فرض ہونا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شکی اور دیانت بہت ہی ضروری اجزا مذہب الہی کے ہیں جملہ مذہب تو یہ اور سزا و جزا کو بھی مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انعام اور عتوبت اس عالم میں ہوگی۔ (دی ازم)۔ مہودیت کے ہائی کا یہ عجیب اعتقاد تھا کہ ابتدائی پیداوار انسان میں یہ خالص کلی تصور موجود تھا یہ اعتقاد اٹھارہویں صدی تک جاری رہا اور وہ یہ بھی کہتا تھا (نور پاؤں) کہ خاص خاص تاریخی مذہب بعض اشخاص کی چالاکی اور فریب سے نکلے ہیں۔

جان لوک نے ڈی ازم کو اور بھی متحین کیا وہ انکار کرتا تھا کہ عوام الناس کا اتفاق مذہب کے تصور اور حقیقی الہی کی عبادت پر ہرگز نہ ہوا تھا۔ اور اس نے مفہوم الہ کی توضیح اس طرح کی کہ انسان کی قابل قدر صفات کو ملا جلا کے الہ کا تصور نکلا اس میں انسان کی عمدہ صفات کی کرشمہ نخی اور کرامت کو بڑا دخل ہے۔ لوک نے خدائے تعالیٰ کے ثبوت کی بنیاد قسمی جہت پر رکھی۔ خاص نمائندے مذہب الہیت مہودیت کے لوک کے بعد جے ٹولنڈ (دیکھو 16-2) اور ایم ٹنڈل ہوئے ان کے زمانے سے اور اس کے بعد اس مذہب کے پیرو فرانس اور جرمن میں ملتے ہیں۔ ڈی والیر (1778) اور ریمرو (1768) سر آدرود گار ہوئے ان دونوں گھوں میں یعنی (فرانس اور جرمن میں)۔

مہودیت ڈی ازم جس کے بڑے بڑے سرگرم پیرو اسی صدی میں (مثلاً طاسن بکل 1862) وکی ہی دیلیوں پر قائم ہے جن پر الہیت تھی ازم کی بنیاد ہے۔ خدا ایک وجود مافوق الغیرت ہے کائنات کے باہر اور اس کے لوہر ہے۔ وہ خالق کائنات ہے۔ لیکن اس نے اشیاء کی ایسی عمدہ ترتیب و تالیف قائم کی ہے کہ اب اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اس کی شان کے خلاف بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عملاً دیکھا جائے تو الہیت اور لا الہیت کے قریب قریب ہے کیونکہ شخصی اہماک کا اظہار ایسی ہستی کی نسبت جو دنیا کے معاملات میں کوئی دخل نہیں دیتا اگر ہوگا تو بالکل عام تقسیم کا سا ہوگا (یعنی جو تقسیم اور مہودیت خوف ورجا کے ساتھ ہوتی ہے اس کے معنی ہی اور ہیں بجائے ایسی تقسیم کے جو ایک بے تعلق عظیم الشان ہستی سے ہو سکتی ہے) جس طرح الہیت کا ثبوت ہے وہی اسی

کچھ معبودیت کا بھی اور چونکہ معبودیت عملی طور سے غیر مشر ہے یہی سبب اس کے رفتہ رفتہ غائب ہو جانے کا ہوا۔ دنیا کچھا چکی نہیں تھی اور اس سے معلوم ہوا کہ (معاذ اللہ) خدا کی ہستی ناقابل ہے۔ وہ اس پر مجبور ہے کہ دانا مصروف رہے کہ دنیا کو گھوم رکھے اور اس کو ترقی دے رہا ہے۔ طبعی طور سے مذہب معبودیت کو خوارقِ عادات (عجرات و کرامات) سے دشمنی ہے۔ لیکن (ڈی اسٹنڈ) معبودیت کا ماننے والا اگر خدا کے تصور میں استوار ہو۔ جس تصور میں اس کے نزدیک ایسے صفات ہیں جس کا ہر تو انسان میں موجود ہے تو اس کو یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ وہ خدائی مصلحت اور مشیت کو ہرگز نہیں سمجھا دینا کے بنانے میں اس کی کیا مشیت تھی یا کون سے امور اس کی شان کے معافی ہیں اور کون سے غیر معافی۔

وحدت وجود کا مذہب آج کل بہت مانا جاتا ہے یہ وہ قسم الہیت کی جو مسئلہ واحدیت monism کے معافی جیروں کے دلوں ہے (یعنی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا مبداء صرف ایک ہی عنصر ہے) (دیکھو صفحہ 19-1) لہذا مسئلہ واحدیت کے متعلق چند چند رائے دیکھتے ہوئے ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں وحدت وجود کے نظریات سے ایسی ہی کچھا اختلافات ہیں۔ فلسفہ الاس میں ہم درمیان جزوی اور کلی وحدت وجود کا فرق کر سکتے ہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد مفہوم ذات خدا کے مواد کا اختلاف ہے۔ کلی مذہب کی وحدت سے خدائے تعالیٰ ہیحد مجموعہ عالم ہے بلا کسی اور تخصیص کے جزوی وحدت وجود مجموعہ عالم کی کسی خاص صفت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کو رہا دیتے ہیں خدا کی ہستی سے۔ مثلاً مانعین جو خدا اور عالم کی وحدت کا اقرار کرتے ہیں یہ لوگ طبعی وحدت وجود کے ماننے والے ہیں لیکن ایسی وحدت وجود جو خدائی فطرت کو مفہوم یا تصور ذات خدا کے مساوی مانتے ہیں۔ روحانیتین عالم کے باطن کو یا روح عالم کو خدا مانتے ہیں۔ ایک روحانی وحدت وجود بھی ہے۔ فکری کے نظام میں اخلاقی وحدت وجود داخل ہے اس کے نزدیک اخلاقی ترتیب جو عالم میں پائی جاتی ہے یہی خدا کی ہستی کا مظہر ہے۔ وکل کا اعتقاد تھا کہ تصور مطلق کا ہر تو ہے خدائے تعالیٰ کی ہستی کا یہ منطقی وحدت وجود ہے کہ اس (دیکھو صفحہ 9-12) کا یہ تصور تھا کہ الہیت اور وحدت وجود میں توفیق دے وہ مسئلہ وحدت Pantheism فی الکثرت وکثرت فی الوحدت خدا ہیحد کائنات سے بالاتر اور کائنات میں موجود ہے۔ وہی ہذا القیاس اس فہرست میں تمام اقسام وحدت وجود کی اور ان کے جملہ اختلافات داخل نہیں ہیں، (ان کے سوا اور بہت سی صورتیں ہیں) واحدیت کی دلچسپی جس کی مخصوص دلچسپی گل بین کی طرح نئے نئے گل بوٹے دکھاتی ہے اور پاشان اور پریشان کثرت وحدت وجود کی اہمیتنا جملہ وجود خاص یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اس کے متحد و مطلق اور موحد ہو گئے کسی ایسے زمانے میں جو صحت تفہم کے مخالف ہو جیسے کہ زمانہ حالیہ میں۔

10- کلی وحدت وجود کا تاریخی اظہار دو خاص صورتوں میں ملتا ہے ایلیا کی فلسفہ اور فلسفہ اپینوزہ میں۔ ذوالن اور برمانڈیس وجود کو بعینہ ذات خدا کا تصور سمجھتے تھے اور چونکہ کوئی شے وجود سے خارج نہیں ہے لہذا مجموعہ عالم ذات خدا ہے اور اپینوزہ کو اس کے کہنے میں بھی تامل نہ ہوا (جیسا کہ پیورینو برنونی نے deus sive naturae سے پہلے کہا تھا) (دیکھو صفحہ 17-2) خدا انفس فطرت ہے وہ فرق کرتا ہے فطرت بحیثیت قائل اور فطرت بحیثیت منفعل میں۔ خدا پیدا کرنے والی اصل ہے یعنی قائل اور فطرت مخلوق ہے یعنی مخلقل۔ کلی وحدت وجود کم و بیش وضاحت کے ساتھ جزائیات کے رسائل میں اور فلسفہ مذہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسانی احساسات و جذبات میں جو عالم شعور میں ظہور کرتے ہیں جب کوئی فطرت پر غور کرنے میں مستغرق ہو جاتا ہے یا حسی مصنوعی شے کی خوبیوں میں وہ گویا ذات (انسان) کا ٹھکانہ ہو جاتا ہے یا شخصیت کا بیج دینا یا غرق ہو جاتا۔ اپنے ماحول میں اب وہ اس وقت گویا کہ کوئی شخص واحد نہیں ہوتا بلکہ عالم میں فنا ہو کے اس میں مل جاتا ہے اور اس کا ایک جزو بن ہو جاتا۔ یہ حالت البتہ خوش آنکھ ہے لیکن وحدت وجود کی قبولیت کیلئے کوئی سند یا کافی علت نہیں ہے۔ لائنیت (دہریت) اور الہیت دونوں سے احساسات اور جذبات محوٹ غنہ کے ظہور کی توضیح بخوبی ہو سکتی ہے۔

لیکن اسکے بارہا وحدت وجود کی حمایت کے لئے کوئی دلیل الہیت کی دلیل سے بہتر نہیں موجود ہے۔ اسکے تفصیلی بیان کے انتقاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو اعتراضات ہم نے واحدیت پر monism رکھے ہیں جو اس کے قریب قریب سچے ہی اس پر بھی صادق آتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 19) اس مقصد کے لئے اس میں فی الجملہ ترمیم ہوگی۔ عملی مقاصد اور افراض کے لئے وحدت وجود سے بہت ہی کم تسلی ہو سکتی ہے یہ نسبت الہیت کے۔ ہم شخصی ارچانہ کو فطرت یا انکی کسی حیثیت کے ساتھ اور اک نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہیں تو وہ بالکل وہی اور خیالی اور عجیب ہوتی ہے۔

11- آخری نتیجہ ہماری بحث کا یہ نکلا ہے کہ کل ثبوت وجود باری تعالیٰ کے خداوش ہے ہیں اور اس کا نتیجہ دہریت ہے۔ لیکن ہم نے صرف یہ دکھانا چاہا ہے کہ باری تعالیٰ کے مفہوم کی ضرورت کسی عقلی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتی اور کوئی چیز علمی تحقیقات میں ایسی نہیں جو ہم کو اس

1۔ قطرہ دریا میں جھل جائے تو دریا ہو جائے۔

2۔ طالب علم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کے عدم اثبات سے اس کا عدم لازم نہیں اگر ہزار دہلیں کسی چیز کے اثبات کی قطعاً ضروری ہمار بھی اس چیز کو معدوم نہیں کر سکتے وجود باری تعالیٰ کی برہان ہمارا دل و دماغ ہے اور خود فطرت اس کی عین پر شاہد ہے مثال 12 ج۔

مطبوعہ تک پہنچا دے۔ اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اور وجوہ موجود ہی نہیں ہیں جن سے ہم بذریعہ مقصدیت کے کائنات کے نظریہ کو قائم کریں۔ اور فی الواقع تمام ایسے حکماء جنہوں نے ایشیائی تعریف کو خدا کی اپنے فلسفیانہ نظام کے حدود میں داخل کیا ہے ان سب نے مذہبی اور اخلاقی نتائج پر زور دیا ہے جو خدا کے مفہوم سے حاصل ہوتے ہیں۔ دہریت جس کو فوئر باخ (1872) L. Fenerbach نے بیان کیا ہے یا جس کو دو ہرگ نے (1872) E. Duhring ثابت کیا ہے وہ ایک نظریہ حیثیت سے ناقابل بحث ہے لیکن دہریت کے نظریہ کی ناقابلیت جملہ اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی تقاضی کیلئے اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ہم کو ایک مکملہ مافوق الفطرت کے ماننے کی ضرورت ہے جو ان ضرورتوں کو پورا کرے۔ اور سب کے ماوراء اگرچہ مابعد الطبیعت نے برہان سے ثابت کر دیا ہے یا تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی خاص الہیات ثابت نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی ایک امر اہم مابعد الطبیعت کو بھالانا چاہئے۔ مابعد الطبیعت سے یہ امکان ثابت ہونا چاہئے کہ الہیات کے مفروضے کو کسی اور ذریعہ عالم کے ساتھ ربط ہے کائنات کا علم جس حد تک ہم کو حاصل ہے۔ یہ سیاق اچھا نہیں ہے کہ عقلیات کے بھی کھاتے ہیں ایک صفحہ پر تو تمام اعتقادی رقوم یعنی ہمارے اعتقادات درج ہوں اور دوسرے صفحہ پر رقوم علمی یعنی ہماری معلومات اور بھی ان دونوں کی واسطہ پاتی درست نہ ہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہ ہو سکے۔ اس مشکل سے کبھی ہمارا چمکارا نہ ہوگا جب تک ہم اپنی اخلاقی اور مذہبی حیات کے مسلمات یا ضروریات کو نظری نتائج علم کے ساتھ ربط دے کے مرتب اور مہذب نہ کریں۔ یہ بالکل ہی طبعی امر ہے کہ گزشتہ اور موجودہ کوششیں عقلیات میں موافقت پیدا کرنے کی اکثر الہیات کے مسئلہ کیلئے صرف کی جائیں کیونکہ الہیات ایک صورت علم الہیات کی ہے جو ہمارے عملی اغراض کے ساتھ موافقت رکھتی ہے۔

مآخذ

J.H. Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung.

A. Drews, Die deutsche Speculation seit Kant and besonderer

Rucksicht auf das Wesen des Absoluten und die Person lichkeit

Gottes. 2 Vols. 1893 2nd Ed. 1895.

(اکثر فلاسفہ کے اقوال کا انتقاد E. Von Hartmann کے ہارٹمن کے منہج نظر سے کیا گیا ہے

ان کے دعووں کا بیان اکثر صحیح نہیں ہے نہ حقیقت اور انصاف کے موافق ہے)۔

ان کتب کے ساتھ ملاحظہ ہوں وہ کتابیں بھی جو ۱۱ (فلسفہ مذہب) کے متعلق کسی بھی ہیں۔

ماہرین علم نفس کے فرقے مابعد الطبیعت میں

1۔ زمانہ حال کی علم نفس کی کتابوں میں ہم کو ایک دو ہر اختلاف مابعد الطبیعی نظریات میں ملتا ہے۔ اول تو مابعد نفس یا ذہن کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ مسئلہ جو ہریت کے اعتبار سے تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک ایسا جو موجود ہے جو ہر شخص کے ذاتی اعمال کی تدبیر میں ہے۔ اور مسئلہ بالفعلیت سے کل ذاتی اعمال کے مجموعہ کا نام ذہن ہے۔ وہ ذاتی اعمال جو با عقل اور بلا واسطہ تجربے کے تحت میں ہوں۔ ثانیا اختلاف رائے ہے لفظ نفس کی اصلی صفت کے بارے میں عقلیت کی رو سے تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ عقلی اعمال اور اس تصور عقل سرچشمہ اور بنیاد ہیں اور تمام اعمال کے برخلاف اس کے ارادیت کا یہ اظہار ہے کہ ارادے کے مظاہر یعنی تحریک خواہش جذبات حیات سے ہمارے باطنی تجربے کا تعین ہوتا ہے اور یہی اس کے محاسن ہیں۔

پہلا وصف جو ہر نفس کا وہی ہے جو باعموم جو ہر کا وصف ہے یعنی (پائیداری) قیام و ثبات۔ تمام گونا گوں حالتیں ذہن کی مظاہر یا اعراض مستقل جو ہر کے ہیں۔ ثانیا وجود جو ہر نفس کا بالذات ہے۔ جو دوسرے موجودات سے بے نیاز ہے جو ہر نفس اور دوسرے موجودات میں ارتباط ہے لیکن جو کچھ جو ہر نفس کو دوسرے موجودات سے برداشت کرنا پڑتا ہے وہ ان کو خود واپس دے دیتا ہے۔ ثالث ہے جو ہر نفس کا قابل فساد ہے لہذا غیر قاتی ہے۔ رابعاً اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ موجود محیط ہے یعنی ایسی شے ہے جس کے اجزاء انہیں ہیں لہذا ناقابل تقسیم ہے غیر متحد اور مجرد عن المادة اور اس کی خاص الخاص اور ذاتی صفت منافات رکھتی ہے۔ ہر قسم کے تعدد یا کثرت کے ساتھ۔ اور اس سب کے خلاف بالفعلیت کے نظریہ کا یہ بیان ہے کہ مجموعی ربط مثل ایک شے واحد کے جو ذاتی اعمال میں کسی لمحہ میں پایا جائے وہ اعمال جو ہمارے تجربے کے اجزاء ہوں کسی خاص لمحہ میں وہی ذہن ہے اور ہم کو حق نہیں ہے کہ جدا گانہ مظاہر مثل حیات فکر ارادہ وغیرہ کیلئے کوئی جمل

قرار دیں اور ان مظاہر کے تار و پود کے علاوہ جو شکل شے واحد کے ہو گئے ہیں کوئی جدید امر سمجھیں جو اوپر سے لگا دیا ہے۔ (یعنی واقعی امدال کا مجموعہ ہے ذہن نہ کہ کوئی اور شے)۔

2- دی کار نہیں اصلی بانی مسئلہ جو ہریت کا ہے۔ قدیم فلسفہ میں ذہن اور اصل حیات یعنی ایک شے ہے اور اس لئے قدیم فلسفہ میں کوئی ٹھیک فرق مادی اور نفسی کے درمیان نہیں پیدا کیا گیا۔ ڈی کارٹس کے عہد تک جو ہر عاقل اور جو ہر سمجھ میں امتیاز نہ تھا (دیکھو صفحہ 18-2) اس نے جو ہر نفس کے تصور کو ایک جداگانہ صورت بخشی۔ لاکینز کے فلسفہ میں بھی اسی خیال کا قیام رہا مگر اس نے اس کو نیا لباس پہنایا۔ (دیکھو صفحہ 14-21) اس کے نزدیک نفس ایک فرد واحد ہے اور اس کو قریبی رابطہ اور افراد سے ہے جن سے بدن بنا ہوا ہے۔ یوں درمیان انفرادی ہوس صدی کے علم نفس میں سب سے بڑی جڑ مچی رہی۔ یہ مفہوم کہ ذہن ایک جو ہر ہے لہذا غیر مادی اور غیر فانی موجود بالذات ہے۔ اس زمانے کے شعور و ادراک میں ایسا سایا ہوا تھا کہ کانٹ کو اپنے اعتقاد میں پورا نہ لگا تا چاہے اس امر کے دکھانے میں کہ اس مسئلہ میں مافوق الفطرت عنصر شامل ہے کانٹ نے اس کو خوب واضح کر دیا۔ زمانہ حال کے قریب ہر رٹ اور لوٹن جو ہریت کے ماننے والے تھے۔ ہر رٹ ذہن کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتا ہے جس کی مفرد صفت سے ہم واقف نہیں ہیں۔ ہمارے تجربات یعنی وہ تصورات جو آستانہ شعور پر گزرتے ہیں ایسی کوششیں ہیں جن سے یہ شے حقیقی یعنی ذہن اپنی ذات کو محفوظ رکھتا ہے اس ارتباط کے ساتھ جو اس کو اور موجودات سے ہے۔ (دیکھو صفحہ 17-3)۔ لوٹن کا بیان یہ ہے "واقعہ شعور کی وحدت کا عینہ واقعہ جو ہر کے وجود کا ہے۔" ہر ذہن بہر طور وہ چیز ہے جس کا ظہور اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ یہ ایک وحدت ہے جو متعین تصورات حیات اور کوششوں میں ہے جو ہر ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسرار میں داخل ہو اور ہمارا باطنی تجربہ جو مالا مال ہے اس کے عقب میں لگا دیا گیا ہو۔ اس مقام پر لوٹن کی رائے قریب فکر یہ بالعلیہ کے پہنچ گئی ہے جس اگر فرق ہے تو فقط نام کا فرق ہے۔

3- نظریہ بالعلیہ تاریخ فلسفہ میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ چند ہی روز ہوئے کہ بالعلیہ صریحاً جو ہریت کے خلاف ہو گئی۔ ہم اس کی ابتدا کا پتہ ہیوم کے مسئلہ سے لیتے ہیں ہیوم کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک نفسی وجود فرض کیا جائے بے شک تصور ایک جتنی جو ہر کا ناقابل ادراک ہے ذہن کا جو ہر مجموعہ اور اکات ہے۔ خود ہمارے زمانے کے نظریہ بالعلیہ پر ہوشیاری کے ساتھ تفصیلی نظر کی گئی ہے۔ دھرت نے اسے یہ نام دیا ہے اور پاسن نے بھی کام کیا ہے۔ اس کا قہری جڑ یہ ہے کہ اس نے مخالف رائے کا اعتقاد کیا یہ اعتقاد بالکل جائز تھا

اس لئے کہ مسئلہٴ باطل کا پتہ اور دعویٰ نہیں ہے بلکہ اس کو صرف اسی سے غرض ہے جو کہ ذہن یا تجربے میں اب اس وقت موجود ہو۔ یہ مابعد الطبیعت نہیں ہے اس لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے حالانکہ جو ہریت نفسیات کی مابعد الطبیعت ہے یا کہ اس کو تسلیم کر لیں تو اس کے مقابل کا نظریہ باطل ہو جائے گا اور جو اس کو نہ تسلیم کریں تو مقابل کا نظریہ ثابت ہو جائے گا۔ مقابل اس کے تجربیت ہے۔ ذیل میں ہم ان ایذاوات کو لکھتے ہیں جو غلط اور پائسن نے مسئلہٴ جوہریت پر داد دے رکھی ہیں۔ ہم مختصر اودہ عبارت لکھتے ہیں جو بعد انتقاد کے تحریر ہوئی ہے جس کا غلط یہ ہے کہ جس سختی کے ساتھ جوہریت کے مسئلہ پر گفتگو کی گئی وہ اس کی شان سے بہت بعید تھا۔ پہلے چار فقرات پائسن سے نقل رکھتے ہیں اور آخر کے تین غلط کے بارے میں ہیں۔

(1) ہم سے کہا گیا ہے کہ جوہر نفس قابل اور اک نہیں ہے۔ ہاں اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے لیکن جزو لا تجزئی (ذروے) بھی تو مدرک نہیں ہے اور اعمال غیر مشورہ کو پائسن نے بلا تامل مان لیا ہے وہ تو کبھی تجربے کے ممکن سلسلے میں نہیں آتے اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ذرات کا اور اک نہیں ہوتا لیکن مرکبات ذرات کے حصوں ہیں اور جس سلسلہ کے مرکبات موجود ہوں اس کے مفردات کا تسلیم کرنا ایک طبعی امر ہے۔ لیکن ذہن کی صورت میں اس کا عکس درست ہو سکتا ہے اس صورت میں مفردات کا مشاہدہ مکمل کھلا ہو سکتا ہے یعنی احساسات اور حسیات کا تجربہ ہوا ہے۔ جوہری وحدت جو اس لئے مطلوب ہے کہ ان عناصر کو جن کا تعلق ہوتا ہے رہا دے۔ ممکن ہے کہ میدان اور اک سے خارج ہو۔

4- (2) پھر ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جوہر نفس اور طریقہٴ نفسی کے تجربوں کا جو باہمی تعلق ہے اس کا کوئی تصور ہم کو نہیں ہے۔ نہ نفسی اور طبعی آثار کا علاقہ جو مذہب واحدیت میں تسلیم کیا گیا ہے ہماری سمجھ میں آتا ہے اور اس لئے پائسن Paulsen ذہن کی تعریف اس طرح کرتا ہے۔ "سکڑت ذاتی طریقہٴ عمل کی مجموعہ ہو کے ناقابل توضیح طریقہ سے ایک وحدت بناتی ہے۔" خلاصہ یہ ہے کہ نظریہٴ فعلیت کا اس تعلق کے دیکھنے میں جو درمیان مجموعہٴ ذہن اور ارکان کے فرد افراد ہے ہم کو کچھ دیکھ نہیں دیتا۔

(3) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر نفس کے صفات سلبی ہیں نہ اثباتی لیکن قیام و استقلال (صفات 3) سلبیہ سے نہیں ہے بلکہ شوقیہ سے ہے اور دوسری جانب وہ خاصے جو

3 یعنی یہ ہم جانتے ہیں کہ نفس کیا چیز نہیں ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیا چیز ہے 12 ح۔

3 منطق میں مسلم ہے کہ سو پہلے کلیہ کا محمول جانے کہ جوہری بودی نہ ہو 12 ح۔

یاد رہے کہ منسوب ہیں باہمی تعلقات اجسام کے جو تجربے سے ثابت ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں وہ اکثر سلبی ہیں۔

4۔ نظریہ جو ہریت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف افعال یا اعراض کا وقوع بلا کسی عمل یا جوہر کے ناقابل ادراک ہے نظریہ بالفعلیت کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے تو یہ مشکل فوراً دور ہو جاتی ہے اگر ہم کو یاد ہو کہ کوئی فعل یعنی مثلاً جس کبھی اکیلا نہیں واقع ہوتا بلکہ ہمیشہ تمام یعنی زندگی سے مربوط ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ متعدد افعال مجموعاً گویا کہ بنیاد ہر مفرد فعل کی ہے جو کہ اس تعداد میں موجود ہیں۔ مطلب نظریہ کا یہ مضمر اگر مختلف یعنی اعمال جو وقت واحد میں واقع ہوتے ہیں وہ کوئی امر زائد بھی ہم کو دیتے ہیں بہ نسبت انہیں اعمال کے کہ وہ فرداً فرداً واقع ہو۔ مجموع میں ایک حصہ کرنے کی صفت یا فصل پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ہر واحد عمل مجموع سے تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ پس اب یا تو اس پرانے جوہر کو کسی قدر بدلی ہوئی صورت میں مان لیں۔ (اور اس کی طرف پلٹنے نے اشارہ کیا ہے الفاظ "ناقابل توضیح طریقہ سے" سے) یا وہ "ناقابل ادراک ہونا" جو مذہب جوہریت منسوب کرتا ہے مسئلہ بالفعلیت سے وہ بعد توضیح کے بھی ٹھیک اسی حد میں رہے جہاں پہلے تھے۔ دیکھنا چاہئے کہ اس باب میں یہ سوال پیدا کیا گیا ہے کہ آیا جوہر ذہن کو بذات خود کسی تائید یا بنیاد کی ضرورت تو نہ ہوگی۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ نصف مستقل بالذات اور قائم بالذات ہمیشہ جوہریت کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ رہا کیا ہے۔

5۔ (5) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ امتیاز (فائدہ) مظہر اور (نومذہ) شے بالذات کا جس کو کائنات نے پہلے مکمل پیدا کیا تھا اور جس کو بعد میں ہر برکت نے عملاً جلا کم و کاست اختیار کر لیا تھا اس میں کوئی دلالت باطنی تجربے کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عالم میں ہم چیزوں کا تعقل ٹھیک اسی طرح کرتے ہیں جیسی وہ ہیں لہذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ایک یعنی جوہر کو تجربہ کریں کہ وہ شے بذات خود کا کام کرے اور اس کو مقابل میں اپنے جردی نفسی تجربے کے لائیں۔ ہم اس کو آزادی کے ساتھ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ امتیاز مظہر اور شے نفس خود کا انفعیات کے تجربوں کے ساتھ کوئی لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں اس کا استعمال کیا گیا ہے غلط ہے بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ فرق عین ابتدائی نہیں ہے۔ اور تنہا یہی فرق جس کا اثر جوہر ذہن کے تصور کی ساحت میں ہو بالکل معدوم ہے۔ اگلے وقتوں میں ڈی کارٹیس اور لائبنٹس نے جوہر ذہن پر گفتگو کی تھی۔ کائنات کے زمانے سے پہلے اور لوہڑے نے بعض وجوہ سے اس نظریہ کی تائید کی تھی۔ ماہرین نفس کے ایک وسیع حلقے میں اس امر پر آج کل اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی

طرح کا عکس اس چیز کا جس کو ہم اندرونی تجربہ کہتے ہیں ضرور ہے مگر ہم یہ چاہتے ہوں کہ ایک علمی تصور اس کے میدان کا یا موضوع بحث کا حاصل کریں۔ نفسی تجربات جن کا شعور نہیں ہوتا ان کا تسلیم کرنا اور واقعی ہونا مخصوص نفسی افعال کا مع خواص اور قوتی کے جس کی خفیف سی دلالت تال میں بحال ملتی ہے۔ وہ اسی عنوان میں آتے ہیں جس عنوان میں جو ہر ذہن کا مفروضہ ہے۔ یہ سب بعینہ اس مطلوب کے پورا کرنے کے ہیں کہ ایک ضمیر یا عکس اندرونی شعوری حیات کا ہونا چاہئے۔ جو ہر ذہن کی تردید اور اس کی جگہ پر ایک نفسی طبیعتی جو ہر کو داخل کرتا۔ جو اس طرح حاصل ہوا کہ اپنی خصوصیات مادی جو ہر سے منسوب کی گئیں۔ اس طور سے کسی زیادہ مفید یا سہجہ نظر یہ تک رسائی نہیں ہوئی۔ (دیکھو گزشتہ بحث صف 19)

6- (6) یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو ہر ذہن کی تعریف میں ایک غلط ہو گیا وہی چیز بعینہ جو غیر حقیقہ قرار دی گئی ہے اسی کو حقیقہ بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جس کسی نے اس نظریہ کو اختیار کیا اس نے جو ہر ذہن کے تغیر کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جو ہر کے ساتھ اعماض مظاہر بطور آثار وغیرہ ہوتے ہیں جو اس جو ہر پر محمول ہوا کرتے ہیں اور اسی طرح تغیرات جو واقعی ہماری وقتی حیات میں ہوتے ہیں وہ اس جو ہر سے منسوب ہوتے جو تجربے کے طور سے مفروض ہے۔

(7) بالآخر یہ کہا گیا ہے کہ جو ہر ذہن کا فرض اس لئے بھی مفید نہیں ہے کہ وہ تجربے کے واقعات کو فراہم کرے۔ جس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی با بعد الطبیعی مفروضہ اس مقصد کیلئے مفید نہیں ہے۔ با بعد الطبیعی نظریہ صرف علمی تحقیقات کے نتائج کی تکمیل کیلئے مفید ہے۔ تجربی علم نفس کو یقیناً اس جو ہر کے بیان اور اس کے واقعات کے تصور اور توجہ کے غلط سے آزاد رکھنا چاہئے۔ یہ کہنا کہ ذہن کو حس ہوتا ہے فکر کرتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ سے ہم کو کوئی ہمسرت ان فعلیات کی بنیادی سادہ کی نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن وہ فلسفی جس کو مسئلہ ارتجاع نفسی سے اور طبیعتی مظاہر سے کچھ متعلق ہے اور جو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے (جیسا کہ ہم نے کہا ان وجوہ پر جو ہم کو بہتر معلوم ہوئے)۔ (دیکھو صف 18-19) کہ طبیعت سے وہ جواب ملتا ہے جو غالباً درست ہے ایسا فلسفی نفسی حقیقت کی ہستی اور اس کے مستقل بالذات ہونے سے نہ بچ سکے گا اور وہ نفسی کی تہ میں جو وحدت پوشیدہ ہے اس کو ایک اصول موضوعہ کے طور سے مان لے گا۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ ہمارے بالطبیعیات کے اعتقاد کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اسکے مقابل کے نظریہ جو ہریت کو ضرور مان لیں۔ لیکن اس کا ثبوت مناسب ہے کہ جو اعتراضات اس کے خلاف کئے گئے ہیں وہ کسی طرح مجبور نہیں کرتے لہذا ضرور ہو کہ ہم جو ہریت کے امکان کو تسلیم

کر لیں اس کے بعد بھی جیسا اونٹ کیا تھا۔

7۔ تضاد عقلیت اور ارادیت کا مثل جو ہریت اور بالخصوص کے بالکل ٹھیک نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی ایسی تصریح ہوتی تھی جیسی زمانہ حال میں ہوتی ہے۔ قدیم فلسفہ میں اسکا کوئی پتا نہیں ہے چونکہ کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ہن کے خاصوں کو غنائے صرف ایک ذاتی فعل بنالیں۔ حال یہ ہے کہ پہلی تحریک دی کار نہیں نے کی تھی کہ عقل ہی ایک خاص وصف جو ہر ذہن کا ہے۔ اسکو زمانے دی کار نہیں کی وجہ دی کی سوائے اس امر کے کہ اس نے ذہن کو انفرادی طور سے جوہر نہیں سمجھا بلکہ صرف ایک انداز عقل کے وصف کا خیال کیا (دیکھو صفحہ 19-3)۔ اسی کے مطابق عقلیت کے نظریہ کو لاہٹو نے مشرہ کیا اور اس کے فرقے نے اس کام کو انجام دیا۔ کلی عقلیت جملہ افراد کی وہ عقلیت ہے جس کو تصور یا استحضار کہتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ 16-3)۔ مگر اس تصور کی بے رنگ کلیت نے اس کو عقل کہنا یا کہ ہن کو ایک قوت خواہش بھی عطا کی جائے۔ ذہن کے ساتھ اور اس کی شریک ہے۔ قوت حس (جذبہ یا وجدان) کو تیسری قوت جو ناجائز اور اس کے ساتھ ہی وہ سادہ نظام عقلیت کا نوٹ کیا۔ پھر کوئی ٹھیک صورت نہائی اس نظر ہی نہیں ہوتی یہاں تک کہ ہریت نے اس کو پھر زعمہ کیا۔ اس کے نزدیک تصورات ہی حقیقی عمل شعوری حوادث کے ہیں۔ حیات خوشگوار اور ناخوشگوار کی ان قوتوں کے زور یا روک (ٹوک) سے جو ان قوتوں کو حاصل ہو جاتے ہیں۔ شعور اور ارادہ یعنی خیال خواہش یا نفرت کا ایک تصور کے باعث پیدا ہوتا ہے بمقابلہ بعض موانع یا تعاقب کے جو کہ وہ مخالف تصوروں میں ہو جو ان موانع کو پست کر دے۔ حس (جذبہ و وجدان) تصور کرنے والی قوت کے فرار ہیں یہ خود مستقل نہیں ہیں اور شاعری کی جانب سے ہیں۔ ہریت کے تابعین نے اس کو نظر پر زیادہ اصرار نہیں کیا لیکن کلیت اس کو ترک بھی نہیں کیا۔ یہی غلامستان جی بھی عقلیت کے مخالف ہے ہیں۔

8۔ پہلا اشارہ ارادیت کا کائنات کی تصانیف میں ملتا ہے یہ نتیجہ اس کی اخلاقی مابعد الطبیعیہ کا تھا۔ اگر اخلاقی قانون کے علی الاطلاق سمجھنے کے لئے آزادی ضروری ہے تو چاہئے کہ آزاد ارادہ ہماری حیات و حقیقت نفس الامری ہو (دیکھو صفحہ 9 و 8) شاپینار نے پہلے پہل کلی نظریہ کائنات کے مضمون کو وسعت بخشی اس کے نزدیک شے بالذات ہمیشہ ارادہ ہے جہاں کہیں واقع ہو خواہ وہ موجودات فطریہ خارجیہ میں ہو خواہ اندرونی حیات میں ہو اور عقل محض ایک بنانا یا آکر ارادے کے قبضہ میں ہے یہی یہ قانونی امکان (فکشن) یعنی عقل اپنے کو ارادے کی حکومت سے آزاد کر لیتا ہے یہ صرف انسان میں ہوتا ہے نہ کسی اور جانور میں اور پوری تکمیل کے ساتھ اس

حالت میں جبکہ بلا آمیزش خواہش کے کوئی شخص جمالی تفریح میں مصروف ہو (دیکھو صفحہ 10-6) تفریح یا زمانہ حال میں دھڑت اور پالسن نے یہ ایک قابل لحاظ کوشش کی ہے کہ ارادیت کو نفسیات کی بنیاد پر ڈال دیں۔ اس مقام پر ہم (مصنف) دونوں فلسفیوں کی جد اگانہ جتھوں کو بیان کریں گے یکے بعد دیگرے اور اس پر انتقادی حاشیہ اضافہ کریں گے۔ پہلے تین پالسن کی دلیلیں ہیں اور اخیر ڈھٹ کی۔

(1) سب سے پہلے ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ ارادے کی اہمیت کو کلی (عومی) اور جزئی (افراد کی) تکمیل میں وقتی حیات کی لحاظ رکھ کر ہیں۔ ہم کسی قسم کے تصورات کو یعنی عقلی طرح سے عمل کو ادنیٰ درجے کے نظامات آلیہ (یعنی ادنیٰ ترین درجہ کے حیوانات) سے منسوب نہیں کر سکتے۔ وہ مجبور محض ہیں اور ان کے افعال جبری کے تصرف میں ہیں۔ پس تحریک اندرونی حیات کا بنیادی افعال مانا گیا۔ لیکن آدمی کے بچے کے ارادہ کا ظہور پہلے ہی پھل ہوتا ہے اور صرف زور و زلف نہیں عقل کی ارادے پر غالب ہوتی ہیں اور یہ وجہ کی زور افزوں ترقی کرتی ہے۔ ہمارے پاس اس کا ایک جواب ہے کہ تکمیل کے تصور پر اسلوب کی حیثیت سے اگر نظر کریں تو ہم کو ماننا پڑے گا کہ ایک مجبور بلا تفریق موجود ہے جو وقتی افعال کے معدن کا منبع ہے نہ کہ ایک اثر (ظہور) جس کو بطور فصل (منطقی) بلوغ اور رشد کے عہد میں اکتساب کیا ہے۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ ادنیٰ نظامات سے ایک غیر ممکن مجموعہ کو منسوب کریں جس کی خاصیت نفسی ہو جس سے درجہ بدرجہ تمام عقلی اور فطری یا ارادی طرح سے عمل نکلے اور یہ ترقی اٹھائے تکمیل میں ہوتی رہی حتیٰ کہ قابل امتیاز قسم حائیں پیدا ہو گئیں جن کو ہم جانتے ہیں۔ وقتی حیات اس بچے کی جوانی پیدا ہوا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ابتداء ہی سے نہ صرف خواہشیں اور حیات ہی سمجھتی ہے بلکہ ایک تعداد مخصوص احساسات کی بھی اس میں موجود تھے۔

9۔ (2) لیکن تکمیل شدہ وقتی حیات میں ضرور ہے کہ ارادہ کا جزویا مبداء موجود ہو جس سے اس کے افعال شخص ہوتے ہیں۔ ارادہ ہر انسان کے حیات کی انتہائی منزل ہے۔ اور ارادہ پیدا کیے تا ہے اور قائم رکھتا ہے خاص افراض کے ساتھ لگا ہوا ہے جو افراض شخصی افعال سے پارے ہوتی ہیں۔ ارادہ ہی قوت کو مختلف تحریکات کی جانب مصروف کرتا ہے جو مرضی شعور میں ہوتے ہیں اور ارادہ کرنے والا (ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے)۔ غرض خود ہی ایک ظہور ارادے کا ہے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ کون سا تجربہ حافظہ کے خزانے میں محفوظ رہنا چاہئے اور کون سا ہلا دینے کے قابل ہے۔ اور یہ کہ رخ اور روانی تصورات کے سلسلے کی خود ہی ارادے کے تصرف

میں ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نظری علوم بھی اور ہمارے فیصلے ہمیشہ ارادے کی حکومت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ وہ جس کو یہاں ارادہ کہا ہے وہ کوئی بسیط تحر یک نہیں ہے لاشعوری جبر ہے جو وقتی طریقے کی تفریحات سے قفل آتا ہے۔ ارادہ سے افعال کا ظہور ناوانستہ نہیں ہوتا عقل کام کرتی ہے ارادی فعل کا تعین ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ تحریکات سے اور قائل سے ہوتا ہے۔ لہذا مساوی صدق کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً ابتدائی جرم موثر ہماری وقتی حیات میں ارادہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو ارادے کی فعلیت کو کسی وقت خاص میں پیدا کرتی ہے۔

(3) یہ بیان کہ ارادیت کی تالیف روحانی مابعد الطبیعت سے ممکن ہے گو کہ عقلیت کی نہیں ہو سکتی۔ اس بیان کی تردید تاریخ پر نظر کرنے سے کما حقہ ہو سکتی ہے۔ لاکٹر کی مابعد الطبیعت روحانی ہے باوجود مصنف کی عقلیت کے مزید برآں ایک تیسرے امکان کو بھی شمار میں لینا چاہئے کہ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی اعزاز سے یک طرف ہیں لہذا غلط ہیں۔ لاکٹر کی روحانیت کا رجحان اس رائے کی جانب ہے۔ (دیکھو صفحہ 14-5) بالآخر ملحوظ ان اعتراضات کے جو ہم نے روحانیت پر کئے ہیں۔ (ف 17) یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس مناسقات سے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو اس کی کوئی قدر و قیمت ہے اس حیثیت سے کہ وہ عقلیت کے خلاف ایک دلیل ہے۔

10- (4) تصورات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ بطور معد و معادن 1 کے ہیں نہ کہ مستقل فعلیتیں اور اس لئے وہ ہماری وقتی حیات کی وحدت کو نہیں ثابت کر سکتے اور وحدت فی الواقع یہ ہماری وقتی حیات کی خاصیت ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ تغیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور ان کے ارتطاف ایسے جزوی ہیں جس سے وہ اس قائل نہیں ہیں کہ ان سے کوئی اتحادی کام ہو سکے یعنی وقتی حیات میں وحدت نہیں قائم کر سکتے۔ اور حیات بھی اس خاصیت میں تصورات کی شریک ہیں۔ جس ایک ارادہ ہی رہ گیا جس کی طرف ہم رجوع کریں اور اس کے وصف کا استقلال اس کو اس قائل کرونا ہے کہ اس سے وہ کام لیا جائے جو اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ارادہ جو از روئے وصف استقلال رکھتا ہے اس کو ماہرین نفس نے رد کر دیا ہے کہ یہ محض ایک مجر و خیال ہے جو واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ اور وحدت وقتی حیات کی یا ہماری شخصیت یا سیرت میں تجربہ کا مفروضہ واقعہ نہیں ہے بلکہ واقعات کا انکاس ہے اور اس میں بلا فصل تجربے کا علمبر ہے صرف اس لئے کہ عوام کے شعور سے مانوس ہے۔ شخصیت کی وحدت و حقیقت ایک مفروضہ ہے اس کی بنیاد کسی مفروضہ اور مستقل نفسی وصف پر اس قدر نہیں ہے جیسی مثلاً (1) کامل اور اک باہمی ارتطاف کا جو

ہمارے جداگانہ ذہنی افعال میں ہے جو ٹروم تصورات کے واسطے سے متصل ہیں۔ (2) اتصال ہماری ذہنی تشکیل کا جس میں فوری انتقال اور تھیر کی گنجائش نہیں ہے کہ جو حالتیں ذہن کی منافات رکھتی ہیں وہ فوراً بدل جائیں، وغیرہ اور (3) حسی مقب ہماری ذہنی زندگی کا استعمال رکھتا ہے یعنی وہ جسمانی صورت جس کا جامہ ہم کو پہنا یا گیا ہے۔

نتیجہ ہماری تہ انتظامی ارادیت کا کسی طرح عقلیت کی صحت کا ثبوت نہیں ہے بلکہ صرف یہ علم کہ کوئی عمل ہماری ذہنی حیات کا مطلقاً ابتدائی نہیں ہے قطعی معنی کے لحاظ سے۔ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے غلط ہیں۔

مآخذ

O. Flugel, Die Seelenfrage 2nd Ed. 1890

مصنف کے نظریہ عقلی ادبیات کے (ف 14)

J.H. Witte Das Wesen der Seele und die Nature der geistigen Vorgänge in Lichte der Philosophie seit

Kant und ihre grundlegenden Theorien historische kritische 1888.

یہ مصنف جو ہریت کے نظریہ کے قبیح تو ہے لیکن اس کی حمایت کا حق نہیں کر سکتا نیز ملاحظہ

ہوں وہ کتابیں جو (ف 8) میں لکھی گئی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ W. Volkmann Psychologie کی انقیات۔

3۔ ہم نے یہاں ارادیت کی جدا الگ طبی صورت پر بحث کی ہے۔ اسلوبی ارادیت کو دھرت نے بیان کیا انہیں آخری کتابوں میں (1) ایک دوم 2 اور 3 (اعظم نفس) کوئی ایسی شے ہے جو دراصل اختلاف رکھتی ہے اس کا صرف یہ بیان ہے کہ ارادے کے اعمال کو یا کہ افراد کمال ہیں ذہنی زندگی میں اور دوسرے افعال کی تو شیخ انہیں افعال کے حوالے سے نہ دینا چاہئے 12 م۔

علمیات کے فرقے

معقولیت و تجربیت و انتقادیت

1- اب ہمارے سامنے مبدا علم کا مسئلہ ہے۔ معقولیت (جس کو اولیت یا اولیات کی بحث بھی کہتے ہیں) اس کا یہ بیان ہے کہ عقل پیداؤں دہنی قوت ہے یہ شیخ تمام سچے علم کا۔ اور اصلی سرچشمہ اور علم کے لوصاف سے دوسب سے عمدہ اور ضروری دماغوں کا سرچشمہ ہے۔ یعنی ضرورت اور صدق کلی۔ تجربیت کا طریقہ کل و علم و تجربے سے ہی حاصل کیا جاتا ہے۔ ذہن یا عقل کا نام اس فرقے نے سادہ لوح رکھا ہے۔ اگر خارجی تجربات محض حواس کے واسطے سے ہوں جن سے کل امور ابتدائی ملے ہوں اور جملہ امور کا تعین ہو تو اس طریقہ کو مذہب حواسیت کہتے ہیں۔ بالآخر انتقادیت سے یہ کوشش کی جاتی کہ مختلف فرقوں کے متقابل دعوؤں میں اتفاق پیدا کیا جائے۔ اس کی توضیح علم کی یہ ہے کہ یہ محصل ہے اس صوری جزو کا جس کو استخراج کرئیں عقل کی ماہیت سے۔ عقل علم کا سرچشمہ ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی جز بھی ملتی ہے۔ یہ حسی اور اک کے احساسات سے بنا ہوا ہے اگر ان دونوں جزوں سے کوئی ناقص ہو تو ہم کو حقیقی علم نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ یکینہ غیر ممکن ہے کہ واقعات جو طبیعی شان رکھتے ہیں صرف معقولات سے ان کا استخراج ہو سکے۔ وہ طریقہ جس میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ صرف عقل سے علوم کا استخراج ہوتا ہے معقولیت نام رکھا ہے۔ معقولیت اور تجربیت کا تعلق اس قسم کا ہے کہ تجربیت یکینہ معقولیت سے بے نیاز ہے لیکن معقولیت کا کام بغیر تجربیت کے نہیں چل سکتا۔ معقولیت کا صرف یہ انکار ہے کہ یکینہ صحیح علوم اور ضروری تجربے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کا اقرار ہے کہ تفصیل علمی مسائل کے تجربے سے ہوتی ہے۔ تجربیت بخلاف اس کے گویا سنتے ہی نہیں کہ عقل میں ایسی اخلاقی صفت ہے جو علم کو پیدا کرتی ہے یعنی تصورات یا ذہنیات کی اولیات سے مکمل ہوتی ہے اس طرح جو علم عموماً حاصل ہو اس پر صدق اور کافی ہونے کی مہر لگا دی جائے۔

2- یہ اختلافات جو علمیات سے پیدا کئے گئے ہیں یا اگلے زمانے کے فلسفہ میں کچھ ایسے کارآمد نہ تھے۔ سقراط کے دوشتر کے علمیات کا جو ہم کو حاصل ہے وہ بہت خفیف ہے لیکن ایلیمائی فریق کے لوگ تو بظاہر جھوٹ یا انتہا پسند تھے اور اصحاب الجزو و اعتدال کے ساتھ معقولی تھے۔ الاطون بھی بلا شک معقولیت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں یہ خصوصیات صاف صاف نہیں پائی جاتیں۔ ارسطاطالیس کا نظام کو یا قدیم اور جدید فلسفہ کی ایک مصالحت تھی۔ اس سے اعتقاد کے اشارے ملتے ہیں مگر مادہ اور صورت کا ارسطاطالیس کے نزدیک اور مفہوم تھا اور کانت کے نزدیک اور تھا کانت اعتقادی علم اعظم (علمیات) کا بانی ہے۔ زمانہ متاخر کے فلسفہ میں فرقوں کی صاف صاف تقسیم ہو گئی۔ براعظم یورپ کا فلسفہ کینٹ معقولی ہے اور انگلستان کا تجربی۔ فرانس لیکن سے انگریزی تجربیت کی ابتدا ہوئی یہ سچ ہے کہ اس میں بعض نمایاں آثار معقولیت کے پائے جاتے ہیں۔ ہانس کے فلسفہ کو خاص تجربی کہنا خلاف انصاف ہے۔ یہ لوگ تھا جس نے قطعی طور سے اس نظریہ کو وہ صورت بخشی جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اس نے جو حقل 1 پیچہ انہی تصورات یا اصول پر کیا خواہ وہ اصول نظری علم کی ماحیت کے ہوں خواہ عملی اخلاقی احکام کی مملکت میں ہوں۔ لوگ کا یہ طریق کو یا مکمل کھلا اس امر کا اقرار تھا کہ خالص عقل کی اس صلاحیت سے انکار ہے کہ وہ اولیات کا سائنسی علم پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم اور جان اسٹورٹ مل نے کو یا بالکل لوگ کی پیروی کی۔ بڑے بڑے نام عقلیت کے طرفداروں میں ڈی کارٹیس اسپنوزہ لائبنٹز ولف ہیں۔ یہ سب فلاسف اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ بہترین حصہ ہمارے علم کا وہ ہے جو خود ذہن سے نکلتا ہے۔ مثلاً لائبنٹز کہتا ہے عقل سے جن امور کی سچائی معلوم ہوتی ہے وہ ازلی صدق ہیں وہ کیسے کچھ اور ضروری ہیں ان قوانین کی اصل کا نون عینیت ہے (ہو ہویت) ہے۔ واقعات کی سچائی اتفاق ہے اور اس کا محضر اس اصل پر ہے جس کو علت ہے تاہم یا غرض اصلی کہتے ہیں۔

3- کانت نے علم کے مادے اور صورت میں فرق کیا ہے جیسا کہ ہیبرٹ نے رائے

1- لوگ کے حقل سے یہ مراد ہے کہ اس نے پیدا انہی تصورات اور تصدیقات سے قطعی انکار کیا اس کے نزدیک انسان نے جو کچھ حاصل کیا تجربے سے حاصل کیا 12۔

2- صلب الشی عن فاعله محال کسی شے کا اس کی ذات سے جدا ہونا محال ہے الف الف ہے 12۔

3- کافی سبب سے مراد ہے ایسی علت پر جو معلول کے وجود کے لئے کافی ہو مثلاً ایک میریوچ سے ایک میریوچ ہوا تو اس میں مل سکتا ہے 12۔

(قانون جدید 1764) میں کیا تھا۔ لہذا کانت اس قائل ہوا کہ اس نے عقلیت اور تجربیت میں مصالحت پیدا کی اور قدیم تضاد سے عقل اور حس کے تباہ کر دیا۔ سو اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ حقیقی علم کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقتا ان پر عقل کی بہت سے اصول اولیہ کا تصرف ہے۔ وہ صورتیں کیا ہیں صورت مکافیہ اور صورت مافیہ جو کہ ریاضی کی بصیرت کلی صحت اور ضرورت کی ضامن ہے۔ آج کے زمانے میں تین مکتب فکر علیات کے ذریعے صاف صاف ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور ندان کی ایسی متعدد صورت ہندھی ہوئی ہے جیسے فلسفہ کی اگلی تاریخ میں ہوا تھا۔ عقلیت کے باب میں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اب کوئی علیحدہ نظریہ نہیں ہے۔ انتقاد اور تجربیت اب تک ایک دوسرے کے مقابل ہیں لیکن انتقاد نے اپنے اصلی مسلمات سے ایک کو ترک کر دیا جو بہت ضروری تھا یعنی اولیات کا پیدا کئی ہونے کے مفہوم سے انکار کیا کہ وہ ذہن کے مزاج یا ساخت میں داخل ہیں۔ متاخرین نے اولی کی تعریف بدل دی اب اس کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ وہ علم جو تجربہ شخص سے بے نیاز ہو۔ خاص اسامہ انتقادی فرقے کے تابعین کانت اشخص معنی کے اعتبار سے علیحدہ ہیں۔ (دیکھو ف 4 و 5) ڈیوڈ ویڈلینڈ اسے رینہل A. Richl W. Windelband (دیکھو ف 8-14) ہیں۔

4۔ علمیات کے نظریوں کے امتحان کے لئے ہم (1) ان جھٹوں کو جانچیں گے جن پر وہ نظریات مبنی ہیں اور (2) بحریہ عام سوال کریں گے اور اس کا جواب دیں گے کہ آیا وہ مفروضات مبداء علم کے حقائق ہیں۔ ان کو علمیات کے نظریے کہنا درست ہے یا نہیں ہے۔ معقولیت کا اعتبار ہے کہ ضرورت اور عمومی صحت بعض قضایا کی کافی شہادت ان کی اولیت کی ہے (یعنی وہ اولیات جن کی سچائی عقل پر شہادت دیتی ہے) معقولیت کے اعتبار سے ریاضیات اور طبیعیات ریاضی مع اپنے استخراجی طریقہ اور فہرست حدود کے اور اصول موضوعہ اور علوم متعارف کو یا نمونے ہیں سچی صانحتوں کے یعنی ہر ایک صانعت کا بیان اور ثبوت اسی طرح ہونا چاہئے جیسے مثلاً علم ہندسہ ہے۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیں گے۔ (1) یہ کہ اولی اس معنی سے کہ وہ پیدا کئی ہے اور انسان کے مزاج میں داخل ہے تصورات علم وغیرہ بالفاظ دیگر موضوعیت اولی کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ ضرور کلیتہً سچ ہیں۔ ریاضیات اور طبیعی صانعت اس کی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان ایسے نتائج کو فروگزاشت کر دیں جن میں ذہنی اضافہ ہو اور ان کی کلیت اور عمومی کا دعویٰ اس مسئلہ پر مبنی ہو کہ ان کا مواد بالکل یہ معروضی ہے۔ اس کے علاوہ موضوعی حقائق یا طریقہ عمل ایسے بھی ہیں جو کلی

1۔ یعنی اولیات کا امر عقلی اور پیدا کئی ہو 128ء۔

2۔ معروضی یعنی امور خارجی سے لیا گیا ہے 12ء۔

ہیں لیکن ان میں اتنی قوت ہرگز نہیں ہے کہ ان پر ضرورت اور عمومی صحت کی مہر لگائی جائے (با اعتبار ان کے عام معنی کے) ایسے علم پر جو ان سے مشروط ہیں۔ مثلاً یہ نظر کا ایک دھوکا ہے کہ اگر اور امور مساوی ہو تو عمومی خط زیادہ طولانی بہ نسبت اقلی خطوں کے دکھائی دے گا حالانکہ نفس الامر میں دونوں مساوی ہوں۔ مگر کوئی شخص اس واقعہ پر اپنے استدلال کو مبنی نہیں کر سکتا اور اس سے کلی اور ضروری نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ موضوعی اس اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا اس قسم کے علم سے (افتقاد پر بھی وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اگر فقط اولیٰ اسی معنی میں استعمال کیا جائے)۔ پھر (2) اگر اصل حقیقت ہی ایک ایسی اصل ہے جو پیدا انہی عقلی تصدیقات پر جاری ہو سکتی ہے تو عقلیات کی ترقی کے یہ معنی ہوں گے کہ یکساں قضایا کی تکمیل ہوتی رہے گی۔ صوری استدلال کی ممارست میں۔ نتیجہ بظاہر واقعات کے خلاف ہے اور ہماری خواہش یا نیت کے بھی خلاف ہے اگر کوئی شخص الفاظ کو ہماری اس تحریک پر جاری کر سکتا ہے جس کا غلط جانا ہے۔

3۔ بالآخر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ اولیٰ اور ثانوی Priori and Posteriori کا فرق در یافت کرنا سخت مشکل ہوگا اور معقولیوں کی یہ کوشش کہ ماوراء فطرت حدود کو بھی اولیات کے افاضل میں داخل کر لیں بالکل ناکام ہوگی۔

5۔ تجربیت کی بنا اس واقعہ پر ہے کہ جس قدر تجربے زیادہ ہوتے جاتے ہیں علم کے تمام شعبوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس سے ضروری خامہ بعض قضایا کا واضح ہو جاتا ہے بمقابلہ دوسرے قضایا کے نفسی طرے کی ماہیت سے جو ان کی ساخت میں شامل ہیں مثلاً ہیوم ایک توضیح اس قسم کی علت و معلول کے قانون کے لئے بیان کرتا ہے۔ جب ایک حادثہ عالم شعور میں ہمیشہ دوسرے کے بعد واقع ہوا کرتا ہے تو ان دونوں میں استوار اور دائمی لزوم ہو جاتا ہے نتیجہ اس کا وہ ہوتا ہے جس کو ہم موضوعی 1۔ جبر کہہ سکتے ہیں تاکہ تصور جو ایک طریقہ عمل میں پیدا ہوا تھا وہی پیدا ہو جب دوسرے طریق عمل کا تصور پیدا نہ ہو ایسی صورت میں کہ دوسرا عالم شعور میں ظہور کرے۔ یہ موضوعی یا ذاتی جبر ضرورت کی شرط ہے جس میں خصوصیت ایسے اتصال کی پیدا ہوتی ہے جو کہ علت اور معلول میں ہے ایسے نظریہ کو وسعت دے کر دوسرے قوانین اور تصورات پر بھی جاری کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تو جبر جو ان پر بیان ہوئی ہے وہ غیر موجب ہے اور علت و معلول کے مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے۔

1۔ موضوعی جبر یاد ہوا کہ یہ معنی ہیں کہ نفس کی جانب سے مجبور کیا جاتا ہے تاکہ قانون طراز مطلق کا متعارف یا محال تصورات کے باب میں پورا ہونے کے علم نفس میں طراز تصورات کی بحث 12 ج۔

(1) اس کی حاجت نہیں ہے کہ تعداد ایسے تجربوں کی فراہم کی جائے تاکہ ہم قانون علت و معلول کو آثار مشہودہ پر جاری کریں۔ مطلق حقیق ایک ہی واقعہ کی چند صورتوں پر جن میں کچھ مناسب تغیرات ہوئے ہوں علت و معلول کے اتصال پر برہان قائم کر سکتا ہے اور ٹکرا سے علت و معلوم کے اتصال میں کوئی استواری نہیں پیدا ہوتی اور نہ یہ برہان کی قطعیت کے لئے مفید ہے۔ یہ خوب واضح ہو گیا کہ اگر کوئی ملازم محض تجربے کی تکرار پر موقوف ہو وہ کوئی اصلی ابتدائی جز علت و معلول کے تعلق میں نہیں ہے۔

(2) یہی امر دوسری طرح سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ علت و معلول کے ارتباط میں جو ضرورت (قطعیت) ہے۔ اس میں کوئی علامت تصورات کے محاکات ہے میں موضوعی وہاں کی نہیں ہے۔ اس کی ضرورت نفسی نہیں ہے بلکہ منطقی (حقیقی) ہے جو موقوف ہے تصورات کے اتصال پر۔

(3) تجربیت انسانی علوم کے عمومی (کلی) الحاقات کی توجیہ میں اپنی بدعتی سے کامیاب نہیں ہوئی مسئلہ علت و معلول کے علاوہ اور مسائل میں بھی۔ جب صاحب تجربہ بڑی احتیاط سے کسی یقین کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یعنی علوم میں احتیاط اور قلعی امور کے بارے میں کہ وہ واقعات عموماً اور کیلئے صادق ہیں۔ صاحب تجربہ یہ بھول جاتا ہے کہ قضیہ محض اس لئے عموماً صادق نہیں ہے کہ سب اس کو عام طور پر مانتے ہیں بلکہ اس کی صحت بالکل مستثنیٰ ہے کسی خاص شخص کے ماننے سے۔

6- اعتقاد کو بھی کوئی مزید کامیابی نہیں ہوتی بہ نسبت معقولیت اور تجربیت کے جبکہ مبدا علم اور اجزا علم پر تقریر کی جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ سرچشمہ (مبداءیت) علم کا معقولی امر نہیں ہے بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اور اس پر نفسیات کے اسلوب سے بحث کرنا چاہئے۔ یہ امر اہر نفسیات کے مقاصد سے ہے کہ کسی کلی قضیہ کی تکمیل کو دریافت کرے کہ اس کا کون سا جز حسی اور اک سے حاصل ہوا ہے اور کون سا جز فکر (محل) سے یا تخیل سے وغیرہ۔ مگر علمیات (علم اعلم یا بحث علم) دن خافت بحث علم کو بر نفسی ارتقاء سے کسی جز علم کے کوئی تعلق نہیں ہے ہم نے علمیات کی یہ تعریف کی ہے (دیکھو 5-7) کہ وہ علم ہے انسانی علم کے عام مواد کا۔ اس کا کام جدا ہنر یہ نہیں ہے کہ علم کے تاریخی یا نفسی ماخذ سے بحث کی جائے۔ اس کو جو کچھ کرنا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ باقاعدہ طور سے اہم مواد علم کی تحلیل کرے۔ لہذا حقیقتاً معقولیت تجربیت اور تنقید اگر چہ روایتاً ان کو بحث علمی کی قلمرو میں شہریت کا حق حاصل ہے مگر وہ نہایت سے ہیں علم نفس کے

نظریات اور سچ انکار کے اور ان کو علمیات کے فرقوں کی معاشرت سے دور بلکہ خارج الہدہل کرنا لازم ہے۔ دوسری جانب کلی صحت اور ضرورت یہ صفتیں ایسے علم کی ہیں جو بحیثیت صورت مشروط اور مادہ قابل تعین ہیں اور اس لئے یہ جزو منطق کی حکومت میں داخل ہیں۔ منطق سے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ کن منطقی اعمال سے ہم کو کلی اور ضروری قضایا تک رسائی ہوتی ہے۔ بالآخر علمیات سے اس کا ثبوت ملنا چاہئے کہ وہ کون سے صور علیہ ہیں جن میں یہ امتیازی علامت پائی جاتی ہے اور وہ بالکل بے نیاز ہیں جمہور کے تسلیم کرنے سے یا یہ کہ ان کی جانب شخصی انداز کیا ہے یعنی کون ان کو تسلیم کرنا ہے یا نہیں کرتا۔ یعنی وہ کلیتہً صحیح ہیں اور وہ شخصی مشاہدہ اور تجربے سے بے نیاز ہیں یعنی ضروری ہیں ان کی ضرورت (یعنی قطعیت)۔ محمول کلیت کا تعلق رکھتا ہے جاننے والے موضوع کی اس نسبت سے جو اس کو علم سے ہے اور محمول ضرورت کا تعلق رکھتا ہے معروض (اشیاء خارجیہ) سے جو اس کو علم سے ہے یا مواد علیہ سے۔ ہم فوراً یہ دیکھ سکتے ہیں جب ہم مقابلہ کرتے ہیں ان بیانات کا تعریف سے علم نفس کے جس کو ہم نے اس کتاب کے (ف-8-5) میں بیان کیا ہے۔ منطقی اور علم اعلم کی تحقیقات دونوں نفسیات کی مملکت سے خارج ہیں اور مسئلہ مبداءیت علم کے حل کرنے میں فرقتے جن کے اول کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں یعنی معقولیت تجربیت اور (تاریخی) انتقاد سے یہ مسئلہ حل نہ ہوا اور ہمہ نتیجہ نہ نکل سکا۔

کتاب

C. Goring system der Krihschen Philosophie

سی کو رنگ سسٹم ور کرٹنن فلاسفی 2 جلدیں 1874-75 تا کامل اس کا مصنف مذہب

اشیائیت دکھاتا ہے۔

ماہیہ مصنف۔ معقولیت اہم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اس معنی سے کہ جس امر کو عقل نے تسلیم کر لیا ہے جس پر دلیل قائم ہو سکتی ہے۔ مثلاً تنقید کلیسا کے تعلیم کی جس کو معقولیت یا برہانیت نے خاص معیار رائج کا بتایا ہے با اعتبار الفاظ کے اس معنی کے۔ مافوق الفطرت یا غیر معقولیت یہ نام مقابل کے سچ فکر کو یاد کیا ہے جس کا یہ غلط ہے مافوق الفطرت حقیقتیں (حاصل نہیں ہو سکتیں انسانی علم فطری روشنی سے بلکہ اس کا علم ایک جدا گانہ قوت سے ہوتا ہے جس کو ایمان کہتے ہیں یا وجدان ازلی یا بصیرت کہتے ہیں) یا وہ مبداء علم جو ان کے مثل مافوق الفطرت ہے یعنی (وحی و الہام)۔

تحکمیت^۶ شکیت^۲ اثباتیت^۳ انتقادیت^۴

کانٹ کے زمانے سے لفظ (ڈاکٹریک) تنگمی ایسے فلسفیانہ بیان کو کہتے ہیں جس کی معقولی تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ یعنی قطعیت کی حد یا معیار صحت تک۔ یعنی تحقیق ان مسلمات کی جن پر وہ بیان (بلکہ احکام) مبنی ہیں۔ اس مفہوم عام سے خاص معناتوں کی تحقیقات تنگمی ہے۔ جو کچھ ان کے لئے مطلوب ہے وہ مخصوص اصطلاحی انتقاد ہے۔ تنقید مثلاً کسی تاریخی واقعے کی غلطیت کا وجہ یا کسی تجربی مشاہدات کے سلسلہ میں غلطیوں کی حدود۔ معقولی جانچ ممکن ہے کہ بالکل چشم پوشی کی جائے۔ اولاً اس لئے کہ ایسی جانچ کی جاسکتی مجموع علوم معاشی کی جو کسی شعبہ فطرت سے مخصوص ہیں ایک بار اور ہمیشہ کے لئے دوسری معناتوں کے مقدمات کی عام بحث میں۔ اور اس لئے بھی کہ وہ تحقیق جو عام تجربات ممکن کے حدود کے اندر ہے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ معقول کے لئے مشکلات پیدا کرے پس ہم حکم (کی اصطلاح) کو سوائے مسائل فلسفہ کے اور کسی محل پر بولتے ہی نہیں۔ یہ اصطلاح خصوصیت کے ساتھ ان فرقوں پر دلالت کرتی ہے جو تجربی علم اور باوق انضباط امور کی تفریقات میں کسی فصل کو ضروری نہیں سمجھتے۔ تنگمیت اس محدود معنی کے اعتبار سے ایسے تفکرات ہیں جو انسانی علم کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ لغو بے سود اور غلط مفہوم ہماری علمی قوت کی بلند پروازی کا ہے۔ یہ ہماری استعداد سے خارج ہے۔ یہ تنگمیت اکثر معقولیت کے فرقے سے رہبر رکھتی ہے کیونکہ جب تمام علوم محض عقل سے نکلتے ہیں تو اس کی کوئی خارجی یا حقیقی حدیں نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر تنگمیں ستر ہویں اور اٹھارہویں صدی کے معقولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں بدتر اسپنوزہ ہیں۔ اسپنوزہ

۶ تنگمیت حاکم کی جانب سے مخالف شرع اور تعبدیت غموم کی جانب سے۔ تعبدی احکام شرعی احکام کے ہم معنی ہیں یہاں مراد پہلے فقہاء سے جو ثابت نہیں اور ان کو تنقید لانا ناچ سے ۱۲ء۔

۷ علم اس کو کہتے ہیں جو تحقیق کے قریب ہو اس قریب کے عقیدہ کا طریقہ علم پر مبنی اس کے ایک فن میں جو جہود متقابلہ کی ایک شارع ہے بیان کیا گیا ہے مثلاً جملہ ۱۱ لئے میں جس قدر قندہ بنیوں کی ذمہ ہوگی اسی قدر کامیابی کی توقع کمتر ہوگی مثلاً ایک جہاد بنیوں ہوں تو ہر چھٹی کا صلہ ۱۰۰۰ ۱۱۱۲۱۱ م۔

اپنے احترازی طرز عمل کی کوئی معقول جہت عام معقولات سے پیش نہیں کرتے۔ مناظرہ کے میدان میں متعدد تعریضات اور اصول موضوعہ جو بالکل مشکوک ہیں ساتھ لے کے آکھڑے ہوتے ہیں جو انہوں نے تیار کر کے رکھ چھوڑے تھے۔ دی کارٹس اور لامبوز بھی تنگی تھے صرف اس لئے کہ وہ معقولی تھے۔

2- تحکیمیت اپنے خاص مفہوم کے لحاظ سے کچھ فلسفہ متاخرین ہی پر موقوف نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطو طالیس کو بھی مثل سترہویں صدی کے معقولوں کے عن اور یقین کے مدارج کے فرق سے خاص تعلق خاطر تھا۔ مگر قدما کی تحکیمیت کی یہ وجہ تھی کہ اس زمانے میں منطقی علم ناقص تھا۔ تجربی واقعات کے بیان کی عمومی صحت کو یا نیکی کی سوچہ بودہ تھی اس کی بنا بھی مافوق الفطری امور کی بنا کی طرح استوار نہ تھی (فطری ہو یا فوق الفطری کی تحقیق تعین و قیاس پر موقوف تھی)۔ یہ مسئلہ کہ انسانی علم کی حدیں کیا ہیں پیدا ہی نہیں ہوا تھا جب علوم ریاضی اور منطقی تحقیقات سے انسان متاثر ہو اور منطقی تحقیقات میں اور مابعد الطبیعیات کی متناقض اور ابتر تقریروں میں جو فرق ہے وہ پیش نظر ہوا۔

تجربیت میں کسی قدر رنگ آمیزی تحکیمیت کی پائی جاتی تھی جب تجربے کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ ایک سرچشمہ علم کا ہے تو یہ بھی بلا کسی جہت اور دلیل کے معلوم ہو گیا کہ انسانی علم تجربے کی حدود سے باہر نہیں جاسکتا۔ بے شک بعض اوقات باطن (ذہن کے اندر) اور فوق الفطرت میں خلط کر دیا جاتا ہے اور ان کے جز (کرے) ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیئے جاتے ہیں جس طرح خود مذہب معقولیت میں خلط و خبلا ہے خود لوگ کی تصانیف میں تجربی صحت اور صدق کی میزان کا کوئی صاف مفہوم نہیں موجود ہے جس کا ثبوت سہل ہے۔ یہوم پیلاطس ہے جس نے صاف صاف کہہ دیا کہ مناعت کے بیان میں مابعد الطبیعی رائیں ایک ہی ہمواری پر نہیں رکھی جاسکتیں اور تجربہ کا عملی اثباتیت ہے۔

کانٹ کی جامع تنقید سے تحکیمی آرا کی حقیقی تحکیمیت فلسفہ سے عملاً غائب ہو گئی۔ متاخرین فلاسفہ اگر مابعد الطبیعیات کی تدوین کا تہیہ کرے تو وہ غالباً یہ دعویٰ کرے گا کہ اس کو تحکیمی طرز عمل کا حق ہے لیکن کسی حالت میں وہ اس واقعہ کو نہیں مٹا سکتا کہ تعریف فوق الفطرت کی ایسی یقینی نہیں ہے جیسے خاص معائنوں کی تحقیقات کے نتائج ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحکیمیت ایک مصنوعی یا نقلی معقولات کی حیثیت سے اب محض ایک تاریخی دیکھی کا واقعہ ہے۔

3۔ اگر تکلیف! علم کی کوئی حد نہیں قائم کرتی تو تکلیف جہل کی کوئی حد نہیں قائم کرتی۔ مطلق تکلیف کا یہ اقرار ہے کہ کوئی بات ماننے کے لائق نہیں ہے۔ غلطی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا جو سحرا نے کہا تھا۔ کسی علم کا دعویٰ اس کے نزدیک ناجائز سلسلہ ہے متعدد چھتیں اس مذہب کی تائید میں بیان ہوئی ہیں ہم ان میں سے صرف دو کو بیان کریں گے جو دو مختلف غلطی فرقوں کے خواص سے ہیں۔ ایک فرقہ ان میں سے اضافیت کا ہے دوسرا فرقہ موضوعیت کا۔ اضافت کا اظہار ہے۔ (1) کہ ہمارا تمام علم اضافی ہے یعنی موقوف ہے جزئی واقعات پر جو ہمارے اس علم کے اکتساب کی حالت میں اتفاقاً موجود تھے۔ لہذا اگر یہ معلوم کسی طرح سمجھ جائے تو وہ موقوف ہے خاص اس مکان اور خاص زمان اور ان شرائط وغیرہ کے تحت میں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں (2) کہ ہر فعل دامن 'جاننا ضروری ہے کہ اضافی ہو کیونکہ یہ جاننا عالم (جاننے والے) اور معلوم (جانی ہوئی شے) کی فرار ہے اور ایک نسبت ہے درمیان شخص عالم اور شے معلوم کے۔ پس ہم کسی حقیقت یا شے کو سمجھ ہی نہیں سکتے کہ وہ درحقیقت کیا ہے یعنی ایسی حقیقت مسئلہ کا وجود جو ہم پر موقوف نہ ہو۔ اور ہم سے کسی قسم کی اضافت نہ رکھتی۔ فرقہ موضوعیت کے مفکرین (1) وہ اور زیادہ زور دیتے ہیں موضوع یعنی جاننے والے کی ذات پر کہ اس کی ذات کو اس علم کے حصول میں بڑا دخل ہے اور سب کو یا اسی کا کیا دھرا ہے۔ معلوم میں سوائے موضوعی دلالت کے اور کچھ نہیں ہے یہ علم اسی شخص کی ذات کے لئے سمجھ ہے جس نے اس کو معلوم کیا ہے۔ (2) خاص فعل اور اک (جزئی اور اک) میں جو مشکلات ہیں اس فرقے کے حامیوں نے ان کو اور بھی بڑھا دیا ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ اصل منظر اشیاء کا ہم کو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔

(3) پھر وہ ہم سے کہتے ہیں کہ اپنے ثبوت اور استدلال پر نظر کرو اور دیکھو وہ کبھی خدوش اور عظیم ہے ہیں اور ایسا ہونا ہی چاہئے۔ ہر جہت کے لئے کچھ مسلمات لگے ہوئے ہیں اور اس جہت نے کسی اور جہت کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے اور پھر اس دوسری جہت نے اور جہتوں کی صحت کو مان لیا ہے ڈھلے ڈھلے جوڑا (یعنی یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے)۔ بہر طور کچھلی طرف جس قدر دور تک ہم استدلال کے سلسلے پر جائیں ہم کو پھر بھی چلتا پڑے گا۔ پس یا تو ہم ہمیشہ اسی طرح چلا کریں یا کسی

1۔ تکلیف اور تکلیف میں نسبت افراد و افراد کی تکلیف کا یہ دعویٰ ہے کہ کوئی حقیقت انسان سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ تکلیف یہ کہتی ہے کہ انسان کو کچھ معلوم ہی نہیں ہو سکتا اس کی جملہ معلومات مشکوک ہیں کوئی استدلال سمجھ نہیں ہے جو یہاں سے وہ خدوش ہے 12۔

2۔ ایسا استدلال جو سمجھ نہ ہو جہت میں عظیم یا نچو کو کہتے ہیں یعنی وہ جہت جس کے چہ نہ ہو 12۔

جگہ خود بخود بلا وجہ ظہر جائیں اور ایک قضیہ کو تسلیم کر لیں جس کی منطوقیت تمام استخراج کو منطوق کر دیتی۔ (4) بلا خروہ کہتے ہیں کہ ہر بیان کا عکس۔ اس کی ضد یا نفی میں ممکن ہے۔ یہ ایک طبیقی نتیجہ حکمت کا ہے یہ کوئی جدید بحث۔ اس کی تائید میں نہیں ہے۔

4۔ حکمت نہایت چمک دیک کے ساتھ قدیم فلسفہ میں چادی رہی اس کی کامیابی کا یہ سبب تھا کہ یونانیوں کو مناظرے سے خاص دلچسپی تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ابھی تک کوئی مناعت اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے موجود نہ تھی تاکہ اس سے لغائی کی لغویت ثابت ہو عموماً تین فرقے منطکین کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوئے اول فرہونیوں نے یعنی منطکین اقدمیہ اور جدید منطکین۔ یہ ہواطیس Ellis کا باشندہ (300 ق۔ م) اول فرقے کا بانی تھا۔ ابتدائی سے نظریہ حکمت کے عملی فوائد پر زور دیا گیا ہے جو کچھ جانتا ہی نہیں اس کو کوئی شک پریشان نہ کر سکا اور جو کوئی اثباتی علم نہیں لگا تا اس کو مکمل طبعیت حاصل ہوتا ہے۔ سعادت کیا ہے طبعیتان قلب۔ ان منطکین میں جو بہت مشہور تھے ان کے نام اسی ڈیمس توس Cnossus Enesidemus کا باشندہ (پہلی صدی قبل مسیح میں موجود تھا) اور طیبیب سکوسٹوس امپروکس Sextus Empericus تھینا 200ء عیسوی) ایسی ڈیمس نے دس اسباب امکان علم کے عدم اثبات پر بیان کئے۔ تھوڑے دنوں کے بعد دس سے پانچ ہو گئے۔ اور پھر دس دن ہو گئے۔ کل نظریہ اپنی بلندی کی حد پر سکسٹس امپروکس کی تصانیف میں پہنچا۔

متاخرین کی حکمت یا اس کا وہ تمام مواد جو کاٹل ذکر ہے وہ مختصر ہے فلسفہ فرانس میں ایم ڈی ان ٹین M. de Montuigae (1592) کو جو اضافیت کا موبہ کا تھا خصوصاً اخلاقی چیز (کرے) میں اور پی خاردن (1603) اور پی تیل نے (1706) یہ کوشش کی کہ فلسفہ میں کوئی مقام پیدا کریں۔ مذہبی اعتقاد کے لئے اس طرح کے مشکلانہ طریقے سے انکار کیا جائے کہ نظریات میں کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں انبیات سے یہ کوشش کی گئی کہ منطقی علم اور مذہبی اعتقاد میں جو فرق ہے اس کی وضاحت ہو جائے یا کم از کم یہ ثابت کر دیا جائے کہ جو امور منطقی مذہب کے عقل کے موافق نہیں ہیں وہ سب کے سب منطوق اور متنازع ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ ہیوم کو مشکل کہتے ہیں۔ لیکن گو کہ اس نے خود بھی اپنے کو اس نام سے نامزد کیا ہے مگر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہیوم کی منطکییت صرف اس حد تک ہے کہ اس نے

حکمت کے بارے میں خاص ۴ رائے اختیار کی ہے اور یہ کہ اس کو (ہیوم کو) زندگی کے واقعات اور حسی تجربات کے اس حق سے کہ وہ قبول کئے جائیں اور ان پر یقین کیا جائے ان امور کے انکار سے کوئی تعلق نہیں (مقصود یہ ہے کہ ہیوم محسوسات کا منکر نہ تھا بلکہ ان کا مخالف اور مشککین کے) 1792 میں ایک کتاب شائع ہوئی جس کا نام ابھی ڈیمس Enesidemos تھا۔ اس کتاب کو شوئر Schulze نے (1833) میں لکھا تھا (جیسا کہ بعد میں ثابت ہوا)۔ اس کی حکمت بھی محدود حکمت تھی جس کی حد کانت اور سی ایل رین ہولڈ C.L. Reinhold کے انتقادی فلسفہ تک تھی۔ لوگ اس کے پیرو نہیں ہوئے۔

5۔ پس حکمت علمیات کے ایک نظریہ کی حیثیت رکھتی تھی فنا ہو گئی۔ اگر اس کا اسلوب بھی کبھی متاثرین نے اتفاقاً استعمال کیا بھی ہے تو وہ کسی خاص مقصد سے کیا ہے اور بلا شک حکمت کا کچھ نظر درست نہیں ہو سکتا۔ الا یہ کہ حکم لگانے یا دعویٰ کرنے کے حق سے بالکل دھت کر دیا ہو جائے۔ یہ دعویٰ بھی کہ ہم کچھ نہیں معلوم کر سکتے اور جو کچھ اس کی وجہ بیان ہو اس کو بھی کھٹی مان لینا چاہئے اسلی یا سجدہ ذلّت حکمت کے سطح نظر سے جو اس کا قائل ہو کہ کسی امر پر برہان نہیں قائم ہو سکتی وہ اس قضیہ پر بھی برہان نہیں قائم کر سکتا کہ "میں کچھ نہیں معلوم کر سکتا۔" (کیونکہ یہ بھی ایک مسئلہ ثابت ہے) بالفاظ دیگر مطلق حکمت خود شکست کی باعث ہے قطع نظر اس کے حکمت تو شکمت سے بھی بڑی ہوئی ہے۔ اس کا اسلوب اپنی وجہ کی تدریجیت رکھتا ہے۔ علوم کے تمام شعبوں میں۔ اکثر خیالات جو ہم کو ہوتے ہیں اور اکثر مشاہدات جو ہم کرتے ہیں وہ کلی صحت اور سچائی میں ناقص ہوتے ہیں اور مسئلہ کوئی قیام و ثبوت نہیں رکھتے اور اس لئے وہ علمی نتائج کے مرتبہ پر نہیں پہنچتے۔ لہذا ہیوم نے جس چیز کو اتنی شک یعنی حکیمانہ شک کہا تھا وہ ایک ضروری ملزوم ہے علم کی سرگرمی کا۔ اسی وجہ سے ہر مسئلہ کی جانچ کی جاتی ہے واقعہ کے حالات بدل بدل کے اس کا ملاحظہ کرتے ہیں ہر بات پر مکرر غور کیا جاتا ہے اور متواتر جانچ پڑتال ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے حکمت ایک عمدہ حصہ ہر حقیق کی تربیت کا ہے اور اس کے با ترتیب فوائد مابعد الطبیعت کے لئے بہت بہتر ثابت ہوں گے خصوصاً اس بحث سے کہ حقیق کو چاہئے کہ جیہ اور جہتوں کے قوت و ضعف سے باخبر ہو اور اس لئے ضروری ہے کہ حقیق اپنے حقد میں کے مفادیم اور نظریات سے آگاہ ہو اور

۶۔ ہیوم کی خاص رائے یہ ہے کہ وہ واقعوں میں مقدم کو علت اور ثانی کو معلول سمجھتے ہیں صرف مقدم اور ثانی ثابت ہے۔ لیکن یہ کہ علت موثر ہے معلوم کے وجود میں یہ معلوم نہیں 12۔

قدیم نظامات کی حقیقی قدر و منزل کو جاننا ہو۔ بالآخر حکایت یہ نسبت اور کسی انداز کے بیان میں درمیان ہر نظری مسلمات اور محلی الہینان میں جو فرق ہے اس کو خوب ظاہر کر سکتی ہے (یعنی ہر مسئلہ کے جواز اور عدم جواز اور صدق و کذب سے واقف ہے)۔ ایک سادہ سی تقریر منطقیین کے استدلال کی ثابت کر دیتی ہے کہ نظری الہینان آخر کار شک کی رسائی سے بے نیاز نہیں ہے۔ (ہر مسئلہ میں شک ہو سکتا ہے)۔ لہذا وہ تاخیر جو ہم کو کسی امر کے یقین کرنے پر مجبور کرتی ہے اس کو ارادے اور فعل کے جز میں تلاش کرنا چاہئے۔

6۔ اثباتیت اور تنقید دونوں مذہبوں کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ انسانی علم کی حدیں ہیں اور اس کے یقین کے مدارج ہیں اور وسعت ایسے علم کی جو یکیت سمجھ ہو اسی قدر ہے جس قدر وسعت تجربے کے امکان کی ہے۔ جب کہ تحقیق اس جز سے محدود ہو تو نظری علم کے اعتبار سے ایسے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جن میں بدایت اور ضرورت کی شان پائی جاتی ہے۔ تصورات دونوں فرقوں کے موجود بالذات مقدار نہیں ہیں جن کی ترکیبوں سے جدید علم سمجھا ہو سکے جو تجربے سے بے نیاز ہو۔ یہ صرف مدد دیتے ہیں واقعات کی ترتیب اور باہم ربط دیتے ہیں اور ان کے پاس ایسا مواد نہیں ہے جو ان کا ذاتی ہو جو مختلف ہوانہ درکات سے جس پر یہ ترتیب اور ادماج جاری ہو سکے۔ لہذا ہم ایسے درکات سے حقائق پر استدلال نہیں کر سکتے۔

اس نکتہ نظر سے رائے اثباتیت اور تنقید کی ایک دوسرے کے خلاف ہے اثباتیت کے نزدیک صرف یقین ہی متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعت کے امکان ہی سے انکار ہے کسی قسم کی مابعد الطبیعت کو موجود ہونے کا حق ہی نہیں ہے۔ انتقادیات، بخلاف اثباتیت کے مابعد الطبیعت کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اس حیثیت سے کہ مابعد الطبیعت ایک ناگزیر ضرورت انسانی عقل کی ہے یا ایک طبعی میلان ہے جس کا ملک معلومات کے انتقاد سے پیدا ہو جاتا ہے۔

7۔ لاس Las ف 4 (5) پروتاگورس Protagoras سوفسطائی پہلا اثباتی کہتا ہے لیکن اس کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان ہر چیز کا معیار ہے زیادہ تر اضافہ شکیت سے مشابہ ہے یہ نسبت اثباتیت کے۔ علم کی حد بندی جو اپنی قورس Epicurus کے پیروؤں کی تھی اس کی بنیاد بھی عملی عقل پر تھی نہ کہ نظریات پر۔ جو چیز جاننے کے قابل ہے ہو جب ان کی رائے کے وہ ایسی نہیں ہے جو یقینی ہو بلکہ وہ ہے جو زندگی کی افزائش کے لئے یقینی معلوم ہوتا ہو۔ ہیوم پہلا شخص تھا جو یقین اور لوک کے نقش قدم پر چل کر حقیقت اس اثباتی نکتہ نظر تک پہنچا (دیکھو وہ رسالہ ہیوم کا جو انسانی فطرت پر ہے 40-1739)۔ ہیوم نے اس بے رحمی سے مابعد الطبیعتین کی اس کوشش کی خبر لی ہے

کہ علم کا دائرہ تجربے کی حد سے بڑھ جائے اور علم کو وسعت حاصل ہو کہ اب تو اس کی کامیابی کا ثبوت بھی نہ رہا۔

فقہہ اثباتی فلسفہ فلسفہ میں اسے کوپٹ A. Compt نے داخل کیا تھا وہ کہتا ہے کہ علوم کا مقصد یہ ہے کہ ہم کو ایسی چیز، چنی حاصل ہو کہ ہم اشیاء پر قدرت حاصل کریں و نیاوی حالات پر فوقیت حاصل ہو تمام علوم سوانح فطرت کے حقیقی قوانین کا علم ہے جس کی بنیاد تجربے پر ہے۔ اثباتی نظریہ نظر تک رسائی ممکن نہیں جب تک کہ عقل انہیات اور مابعد الطبیعیات کے مظاہر سے گزر نہ جائے۔ انہیات اور مابعد الطبیعیات کوئی بھی ان میں سے علم پر مبنی نہیں ہے اور اسی سبب سے ان میں سے کسی کا اثر انسان کے اغراض پر نہیں پڑا۔ فلسفہ کو چاہئے کہ جداگانہ معاشقوں میں نظام قائم کرے علوم کی تدوین کی تکمیل کرے تاکہ وہ اپنے عملی مقاصد کے لئے زیادہ صلاحیت پیدا کریں۔ اثباتی کا اطلاق جان، استوارات مل اور ہر برت اجنر پر بھی ہونا چاہئے جن کا فلسفہ معمولاً اوریت کہا جاتا ہے۔ (کیونکہ اس فلسفہ میں مافوق الفطرت کی ناقابلیت کا بیان ہے ای لاس اور اسے ریکل E. Lass, A. Richl اور ایک معنی سے ای دہرنگ E. Duhring اور آر او نیس R. Avenarius بھی اس میں داخل ہیں۔) (دیکھو 4-5)

8- کانت مذہب اعتقاد کا پانی ہے اس معنی سے (جو مذکور ہوئے) اور دوسرے اعتبارات سے بھی۔ کانت کی مابعد الطبیعیات کی تنقید کا یہ منشا نہ تھا کہ بہہ و جود عدم امکان ثابت کیا جائے بلکہ صرف یہ مقصد تھا کہ ٹھکی مسلمات پر ملامت کی جائے اور علمی نتائج کی قدر و قیمت میں متنگو یا اختلاف کیا جائے۔ کیونکہ اس واقعہ سے قطع نظر کہ کدو یہ مانتا ہے کہ انسان میں مابعد الطبیعیات کی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک میں یہ اصرار ہے کہ تجربے کے حدود سے آگے بڑھنا چاہئے۔ کانت اپنی بحثوں کے اثناء میں اکثر اس طرف مائل ہوا ہے کہ کم از کم بعض مابعد الطبیعی مسلمات ممکن ہیں اور خالص نظری طریقوں سے ان پر استدلال ہو سکتا ہے ایک استوار بنیاد جس پر مافوق الفطری تحقیق موقوف ہے وہ اخلاقی موضوع میں پاتا ہے اور اس طرح وہ خود اخلاقی مابعد الطبیعیات پر آتا ہے۔ یہ نظریہ اب بھی قائم ہے اس میں مثلاً کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے مختلف فرقوں کے فلسفی کانت کی رائے کو قبول کرتے ہیں کہ کسی طرح کی مابعد الطبیعیات ممکن ہے۔

اور اس باب میں ظاہراً حق اعتقادیت کی جانب ہے نہ اثباتیت کی طرف۔ اگر کانت کے باب میں ایک جامع اور انتہائی نظریہ کی ضرورت ہے جس کی عمارت مخصوص معاشقوں پر قائم کی جائے تو یہ مقصد صرف مابعد الطبیعیات ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ ٹھکی

صورت سے دست بردار ہوگا اور اس سے اصلی حصہ اس کی دلالت کا معدوم نہ ہوگا۔ یہ وہ بل ہوگا جو عمل کو نظر سے ملا دے گا اور نظری ضرورت اور یقین میں جو کمی رہے گی اس کو علوم کے نتائج مل جل کے پورا کر دیں گے اور ایک کارآمد نقشہ کائنات کا تیار ہو جائے گا۔ مذہب اثباتیت جس کو اس طریقت کی بھڑی سے انکار ہے وہ ٹھکی بے دلیل دعویٰ کا مجرم ہے اور یہ بھی ہے کہ اس نظریہ پر تندی سے کام نہیں ہوا ہے جو لوگ اس کے ناسمجھ بے سمجھے جاتے ہیں انہوں نے اس نظریہ کو مافوق الفطری بحثوں سے ناجائز وسعت دی اور انہوں نے نظریہ کائنات کے لئے اپنی ذاتی احتیاج کو اقامی دلیلوں سے پورا کیا اور ایک مابعد الطبیعت کم از کم اپنے ذاتی استعمال کے لئے بنالیا لیکن اس کا ملاحظہ دشوار ہے کہ وہ مابعد الطبیعی تصورات جو کسی عظیم الشان عاقل کے نزدیک مقبول ہوتا ہے علمی تحقیقات کے خوب جانچ لئے گئے ہوں اور مختلف نظریات پر جو اس موضوع سے تعلق رکھتے ہوں غور ہوا ہو وہ دوسروں سے باز رکھے جائیں صرف اس لئے کہ ان میں صناعت کے استدلال کے قوانین سخت کی پابندی نہ ہوتی ہو۔ لہذا ہم اپنی رائے پر مضبوطی سے قائم رہیں گے (دیکھو ف 6 و 4) کہ مابعد الطبیعت ممکن بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ مخصوص مناہتوں کے عمل کی حیثیت سے۔ اور اس کا بڑا کام یہ ہے کہ وہ جاری رہے اور واسطہ ہو نظری اور عملی تجربہ اور امید عقل اور وجدان کے درمیان مابعد الطبیعت سے مطلوبات کا موازنہ ہو تجتوں کی تعدیل ہو اور جو فرق ہیں ان میں موافقت پیدا کرے۔

مآخذ

J. F. F. Tafel Geschichte und Kritik des Skeptizismus Irrationalismus,

H. gruber, Auguste Comte, der Begründer des Positivismus 1889.

Der Positivismus vom Tode Auguste comtes bis unsere Tage 1891.

(مذہب تصحک کے علم کو نظر سے بھی گئی ہے۔)

J. Halleux, Les principes du positivisme contemporain 1896.

۱۔ اقامی دلیل کو کہتے ہیں جو صرف اپنے دل کی تسکین کے لئے ہو سکتی ہے نہ ہو۔

تصوریت حقیقت اور ظاہریت

۱۔ تصوریت کے مذہب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شے معلوم (یا جو معلوم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے) تجربے کا ہر معروض اپنی اصل ماہیت سے شعور کے مواد سے ہے۔ اگر اس مواد کی یہ تعریف کی جائے کہ خلاصاً موضوعی عمل ہے جو کسی شخص خاص کے ذہن میں ہے تو تصوریت وہ خاص صورت اختیار کرتی ہے جس کو موضوعی صورت یا ذاتیت جی کہتے ہیں۔ اور اگر صرف یہ کہا جائے عام لفظوں میں کہ تجربے میں ہمیشہ محض تصورات ہی شامل ہوتے ہیں یا یہ کہ شعور ایک کلی صفت یا صورت مواد علم کی ہے اور اس موضوع کا حوالہ دیا جائے جس سے تصورات یا شعور متعلق ہیں تو اس کو معروضی تصوریت کہتے ہیں۔ کائنات کی مافوق الفطرت تصوریت ان دونوں سے بالکل علیحدہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ صوری عناصر انسانی علم کے (مکان اور زمان صورتیں اور اک کی کثرت علیت امکان وغیرہ مقولات ہیں جو اصل مدركات عقل کے ہیں) یہ ذہن کے اصلی مقبوضات ہیں۔ لیکن مادی عناصر کو مفروض (یا دیا ہوا) سمجھتا ہے اور ان کی ترجیحی حقیقت کے طریقے سے کرتا ہے۔ خصوصیت حقیقت کی یہ ہے کہ اس مذہب میں ایک عالم خارجی کا وجود مان لیا ہے جس کا وجود جاننے والے موضوع کے تصورات یا حالات شعور پر موقوف نہیں ہے۔ تجربے کے مواد کو صرف موضوعی آثار نہیں سمجھا ہے بلکہ یہ کسی معروض کی تاثیر کے آثار سے ہے۔ اس معروضی کی تعریف کے فرق سے وہ اور شعبے اس مذہب کے پیدا ہوتے ہیں ایک تو بسیط حقیقت دوسرے اعتقادی حقیقت۔ بسیط حقیقت مہذبہ انسانوں کی ایک بڑی اکثریت کی رائے ہے۔ اشیاء اور حقیقت دیکھی ہی ہیں جیسی مدرك ہوتی ہیں۔ اعتقادی حقیقت بھی سادہ حقیقت ہے مگر اس کی غلطیوں کو طبیعی مناعت نے درست کر دیا ہے۔ اس کے اعتقادات سے ایک قانون صفات حسیہ کی موضوعیت کا ہے (دیکھو 4 - 6)۔ علاوہ اس علمی (منطقی) تنقیدی حقیقت کے اور بھی

جی مذہب ذاتیت کے نزدیک ذات یا ذات کے تھکرات کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے یا کم از کم ہم کو اپنی ذات کے سوا غیر کا علم اور حقیقت نہیں ہے ۱2ء۔

تقریباً معروضی کی ہیں اور سب کو انتقادی حقیقت کے نام پر فخر ہے۔ بالآخر آئاریت وہ نظریہ ہے جس میں سووری مواد علم ایک مظہر یا اثر ہے یعنی کوئی ایسی شے جو از روئے موضوع و معروض دونوں طرح سے مقید اور مشروط ہے۔ یہ خاص شکل اس مذہب کی جو کائنات کی کتابوں میں ملتی ہے اس کو مقبولیت عامہ نہیں حاصل ہوئی لیکن اس کے بنیادی تصور کے اکثر طرفدار موجود ہو جاتے ہیں۔

2- کسی فلسفی نے کوئی مرتب نظریہ موضوعی تصورات کا نہیں درست کیا۔ ضرور ہے کہ برکلی اور فکلی کو اس فرقے کے نمائندے قرار دیں۔ برکلی (ایک رسالہ علم انسانی کے اصول کے متعلق 1710) یقیناً کہتا ہے کہ جو اشیاء کا ادراک پر موقوف ہے اور اس فلسفی نے یہ مساوات قائم کی ہے۔ موجود مدراک (یعنی موجود مساوی مدراک کے ہے) لیکن اس نے اسی تعریف پر اکتفا نہیں کیا۔ اس نے دیکھا کہ ادراک خفی مستغنی ہے موضوع یعنی ادراک کرنے والے سے جس کے شعور میں وہ نمودار ہوتا ہے وہ اس طرف گیا کہ ان کی توضیح انھوں نے علم میں تلاش کی چائے۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ متعدد ذہن مثلاً ہمارے ذہن کے موجود ہیں اور یہ سب تصورات کے محل (یا ظرف) ہیں (دیکھو 17-4)۔ وہ نقطہ جہاں سے فکلی کا فلسفہ برکلی کے فلسفہ سے الگ ہو جاتا ہے نظری ہو خواہ عملی (یعنی کلی مناعت علم) اس تصور میں شامل ہے کہ ایک مطلق ایگو یعنی وہ موضوع جس کا ہم کو تجربہ ہے (یعنی نفس انسانی جس کو وہ میں کہتا ہے)۔ یہ مطلق جس کو اس لئے ایجاد کیا ہے کہ معقولات عامہ اور اخلاق کو ملا دیں اس کو ایسی تخلیقی دی گئی ہے کہ وہ بلا شعور محاکات کرتی ہے یا اخلاق تصورات ہے جس سے ایگو ایک متضاد بن گیا (لا-انا) قائم کرتی ہے یا یہ کہ جدا ہو جاتی ہے ایک محدود قابل تقسیم ایگو اور بن گیا میں۔ اخلاقی ضرورت کہ انسان کا فعل کسی خاص غرض پر مبنی ہے اس سے حقیقی معرفت حقائق کی دست یاب ہوتی ہے وہ حقائق جن ایگو کے جز (کرے) میں ہیں۔ یہ معروضات اخلاقی اور اوسے کے ہیں اور یہ انسان کے مطالب اقصیٰ ہیں۔ (یعنی وہ منزل دور دراز انسان جس کا تلاش ہے) جہاں تک اس کی کوشش کی رسائی ممکن ہے۔ لہذا اس فلسفہ میں بھی موضوعی تصورات کے نظریہ کی معقول تدوین نہیں ہوئی جس میں منطقی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد میں جو تحلیل اس نظریہ کی ہوئی جس نے ہم کو مجبور کیا کہ پہلی صورت بندی کو ترک کر دیں وہ درحقیقت مابعد الطبیعی تو وسیع معقول نظریہ کی ہے جو بذات خود اب بھی ضروری اور لازمی ہے۔ فی الواقع اکثر فلاسفہ اس زمانے کے یقین کرتے ہیں کہ فلسفہ کی ابتدا اس بیان سے

1۔ اصل متن میں الہی ذہن ہے لیکن ہم مسلمان ذہن اور عقل کو ذات خدا کے تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے لہذا علم الہی لکھا گیا۔

ہونا چاہئے۔ ”جملہ مواد علمی ابتداءً میرے تصور کے سوا کچھ نہیں ہے۔“ حالانکہ اکثر کے نزدیک جو شاپہار کی سی رائے رکھتے ہیں کہ یہ بیان مطلقاً ناقابل بحث ہے (یعنی قطعاً صحیح ہے)۔ بعض کا میلان اس طرف بھی ہے کہ اس کو مادیت کے معارف میں پیش کرنا چاہئے۔ اس طرح کہ اس عبارت کو اس طرح تحریر نہ کریں کہ صرف نفسی طریقہ عمل ابتدائی امر میں مفروضہ یا معطیہ (دئے ہوئے) ہیں لہذا ان کی حقیقت زیادہ حقیقت رکھتی ہے بہ نسبت مادی طریقہ عمل کے۔ (دیکھو صفحہ 17-4)

3- یہ فقرہ ”ابتداءً“ یا ”ابتدائی امر میں“ جو موضوعی صورت میں استعمال کیا گیا ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(1) خالص نفسیات کے اعتبار سے اس کی یہ تفسیر ہو سکتی ہے کہ موضوعی حالتیں اور رجوع ہمارے تمام تجربوں کا انگو (میں) کی طرف یہ شخصی یعنی تکمیل میں مقدم ہے بہ نسبت معروضی طریقوں کے یعنی ہمارے تجربوں کو اشیاء خارجہ کے ساتھ منسوب کرنے سے۔ پس اگر یہ نفسیاتی مفہوم صحیح بھی ہو پھر بھی اس کو قطعی نہیں سمجھ سکتے علمیات کے اعتبار سے۔ مادہ جو ناگزیر ہونے کے ابتدائی موضوعیت۔ ممکن ہے کہ غلط ہو یا کم از کم یک طرفہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ مزید اتفاق سے رفتہ رفتہ پہلے خیال کی جگہ پر دوسرا خیال آجائے جو اس قدر بڑی اتفاق کا نتیجہ یا پہلے کی اصلاح ہو جائے۔ یعنی ارتقاء کے جدید علم کی روشنی میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت غلط ہے۔ بچہ کی نفسیات کا جس قدر علم ہم کو حاصل ہوا ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ اور خارجی عالم کے شعور میں کامل اتفاق ہے یعنی دونوں طرح کے شعور کی ابتداء اور تکمیل ساتھ ہی ساتھ ہوتی ہے۔ اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے انگو اور میں انگو (انا اور لا۔ انا) مل کے ممکن تجربے کا پورا مواد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ اگر ایک محذور ہو تو دوسرا ہی اس کو سمجھ دو کرتا ہے۔ لہذا انگو اور اس کے حالات کا ذکر لغو ہے جب تک کہ نہ انگو نہ مان لیں جس کے واسطے سے مواد کی بیان کئے ہوئے تجربے کا انگو (ذاتہ انا) سے محذور ہوتا ہے۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ پہلا تجربہ بچے کا نہ موضوعی ہوتا ہے نہ معروضی۔ یہ وہ امر ہے جس کو ہم نے تجربے کی بنیاد کہا ہے۔ (دیکھو صفحہ 16-8) لہذا اس میں نہ کوئی حوالہ میں کی طرف ہے نہ میں سے خارج کی طرف۔ وہ طریقہ جس سے تضاد موضوع اور معروض کا وجود میں آتا ہے بہت ہی قدر بڑی ہوتا ہے اور اس تضاد میں ہمیشہ اضافہ ہوا کرتا ہے اور صحیح بھی ہوتی رہتی

2- مواد اس کی دلیل کو کہتے ہیں جو مصمم کی دلیل کی مخالفت میں پیش ہو۔ اصطلاح علم مناظرہ کی ہے 12۔

3- تحریر دعویٰ یا دلیل کی صورت ہونا یا دوسری دلیل پیش کرنا یہ بھی مناظرہ کی اصطلاح ہے 12۔

ہے۔ جس قدر علمی تحقیق ترقی کرتی ہے (دیکھو صفحہ 8 - 5)۔ لیکن ہر وقت اور ہر مقام پر موضوعی اور معروضی ساتھ ساتھ رہتے ہیں ایک دوسرے کو سمجھنا اور سمجھنا کرتا ہے۔

4- (2) اول منطقی اولیت پر دلالت کرتا ہے نہ زمانی اولیت پر۔ موضوعی تصوریت کا آغاز ہوتا ہے ایسے بیان سے جو بظاہر بدیہی ہے کہ ہر شے جس کا تجربہ ہو سکتا ہے اس کو تصور کرنا چاہئے۔ تصور بہر طور اور کسی طرح ہم کو نہیں وصول ہوتا مگر بطور ایک حالت یا طریقہ ذہن یعنی موضوع کے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے میری ہی انگو کا وہ ایک تصور ہے۔ اگر مقدسین (مصرفی و کبریٰ) کو مان لیں تو پھر نتیجہ بلا کسی استثناء کے یہی ہو گا لہذا یہ نتیجہ انصافاً معروضی تصوریت کے خلاف پیش کیا جا سکتا ہے جو اس نتیجہ کے نکالنے سے غفلت کرتے ہیں لیکن (الف) مقدمہ میں پورے اس نظریہ کے کہ ”ہر چیز جس کا تجربہ ممکن ہے وہ تصور ہے“ کلام کیا جائے گا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا اور کوئی وجہ نہیں بیان کی گئی کہ تخصیص تجربے کے مواد کی تصور کی حیثیت سے کامل تعریف یا حد ہے۔ قطع نظر اس کے یہ سیدھا واقعہ کہ وجود اور سلسلہ طبعی علم کا اس امر کے اثبات کے لئے کافی ہے کہ عنصر تصور کا تجربے کی بنیاد میں ایک ہی عنصر نہیں ہے جس کو اس میں ہم موجود پاتے ہیں۔ (ب) منطقی صورت موضوعی تصوریت کی اور بھی غلطی کرتی ہے کہ وہ زیادہ شائع اور بتاتی ہے اس چیز کو جو کہ بدیہہ ممکن تجربے کے صرف ایک رخ پر دلالت کرتی ہے یا اس کی ایک صفت ہے وہ پورے مواد کی خصوصیت مان لی گئی ہے۔ ”تصور“ اور ”اک“ ”مشعور“ ”احساس“ وغیرہ نفسی مفہام ہیں اور صرف خالص تجربے کے بعض عناصر یا اجزاء سے منسوب ہیں ان سب کی تھیک تعریف ہو سکتی ہے۔ نہ اسی سے کوئی فائدہ ہے کہ بجائے تصور کے نفسی لکھا جائے اور نفسی وہ ہے جو مرتبہ اولیٰ میں دیا ہوا ہے۔ کیونکہ مفہوم نفسی کا بے شک ایک بہت بڑے استزاع ہے۔ کو داخل کرتا ہے (دیکھو صفحہ 5-8)۔ یہ اس طرح بتا ہے کہ بعض رخ یا اوصاف سے حقیقت کے استخراج کیا ہوا اور صرف اس حیثیت پر غور کیا جائے جو حیثیت تفصیلی نسبت (یعنی نسبت احتیاج کی یا کسی چیز پر موقوف ہونے کی) کسی تجربہ پر کرنے والے موضوع سے۔ (یعنی اس کا وجود محتاج یا موقوف ہے کسی موضوع کی تفصیل یا اس کے فعل پر)۔

(3) بالآخر یہ امر صاف نہیں ہوا کہ کوئی شخص موضوعی تصوریت کے نظریات سے ترقی کر کے علم معروضی عالم کا حاصل کرے یعنی وہ عالم جوئن انگو (میراثہ) وغیرہ سے متعلق ہے۔ اگر وہ کوئی

1۔ استزاع و وقت ذہن کی جہت کو موصوف سے ناگہا کرتی ہے مثلاً سیاح کو سیاح چڑ سے یا انسانیت کو انسان کی ذات سے وہ بھلا نا ظہیرہ کیا گیا ہے اس کو استخراج یا استخراج کہتے ہیں 12- ح۔

شے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے وہ صرف ہمارا ہی تصور ہے جس میں درحقیقت اور کوئی ضرورت کسی ایسی شے کے وضع کرنے یا اس کی تعریف کرنے کی نہیں ہے جو ہمارے موضوع (یعنی عالم خارجی) کے تسلیم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور اگر بجائے دیگر الفاظ 'تصور'، 'مشور'، 'فہمی' وغیرہ کچھ اور معنی رکھتے ہیں سوائے اس معنی کے جو موجودہ علمی کتب میں ہیں تو پھر اصطلاحات کی عدم صحت سے بلا ضرورت غلط و خبط میں پڑ جائیں گے۔

5۔ افلاطون کا فلسفی نظام شاید معروفی تصوریت کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ تصور (جس کو افلاطونی حکمت میں مثال کہتے ہیں) کو منطقی یا اورا کی عنصر حقیقت اشیاء کا قرار دیتا ہے موضوع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر افلاطون کے معقولات عامہ میں مابعد الطبیعت کی ایسی آمیزش ہے کہ ہم اس کو بمشکل جدا کر سکتے اور اس کو کسی نام سے نامزد کر سکتے ہیں۔ حقیقی معروفی تصوریت نے پہلے پہل فلاسفہ مابعد کائنات میں ظہور کیا خصوصاً ریگل کے فلسفہ میں۔ ریگل کے نزدیک مطلق تصور میں کل وجود داخل ہے اور مناظری اسلوب خالص منطقی طریقہ ہے۔ ان سے کل حقیقت کا مرکز دریافت ہوتا ہے۔ اس فلسفہ میں بھی تصوریت خالص معقولاتی نہیں ہے اور نہ یہ معقولاتی ہوا بالکل متاخرین کے زمانے کے ڈیپو شپو اے ون بلکر ہے ریچکے وغیرہ W. Schuppe A. Von Leclair J. Rehmke کے ہاتھوں یہ لوگ معقولاتی واحدیت کے طرف دار ہیں (دیکھو 19 حاشیہ)۔ یہ فرق کہتا ہے کہ شعور عام وصف کل وجود کا ہے کوئی وجود ایسا نہیں ہے جس کا تعلق نہ ہوا اور کوئی تعلق ایسا نہیں ہے جس میں یہ نہ سمجھا گیا ہو کہ شے موجود ہے۔ پس اس تصور شعور کے صرف وہی معنی ہو سکتے ہیں یا تو یہ شعور ہی شعور ہے جس کا ذکر علم نفس میں ہے یا یہ کوئی نئی چیز ہے جس کو معمولاً شعور سے نامزد نہیں کرتے۔ پہلی صورت میں معروفی تصوریت پر ٹھیک وہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے جو ہم نے موضوعی تصوریت پر کیا ہے۔ یہ چیز کو بجائے کل کے لیتا ہے اور اگر لفظ شعور کا کوئی اہم مفہوم ہے مثل اس چیز کے جس کو ہم نے بنیادی تجربہ کہا ہے یا وہ جس کو اوروں نے خالص تجربے سے موسوم کیا ہے یا تصور کا معروفی۔ تو سابق کا اعتراض درست نہ ہوگا بلکہ ایک اور اعتراض ہوگا۔ یہ اعتراض کہ ایک بیان جس کا مقام علمی اصطلاحات تسمیہ اشیاء میں موجود ہے اس کا غلط استعمال کیا گیا جس کا سابق عبارت گمراہ کن ہے اور اگر (اور یہ وہ بات ہے جس کو معقولاتی واحدیت کے قائل خود ہی کہیں گے) شعور ایک وحدانی تصور ہے جس میں وہ امر جو موضوعی اور معروفی میں مشترک ہے ظاہر کیا گیا ہے ایک حقیقی آثار کی حیثیت سے۔ تو پھر ہم یہ دریافت کریں گے کہ اس استزاع کا فائدہ کیا ہے جہاں یہ قصد نہ ہو کہ ریگل کے مابعد الطبیعت کی

ساعت سے آگے قدم بڑھایا جائے۔ خالی مفہوم شعور یا عقل کا کوئی وحدت نہیں پیدا کر سکتا وحدت جس سے مقصود ہے پیدا کرنا وہی ہوئی ہے ایک واقعہ کی حیثیت سے تجربے کی بنیاد میں یا تصور کے معرض میں۔

6۔ حقیقت صرف معرض کو اصل مانتی ہے اور تصور کو اس کی نقل اور دونوں مشابہت کے طر فین نے میں رکھتی ہے۔ اشیاء خارجیہ مجھ سے رنگ کی ہیں یا رنگین خاموش ہیں یا ٹھک رکھتی ہیں کھر کھری ہیں یا چٹکتی صاف ہیں اتنی لمبی چوڑی اور اس قدر مدت تک قائم رہنے والی ہیں اسی طرح جیسے ان کے تصورات ہیں۔ ہم یہی مفہوم کائنات کے سب سے قدیم یونانی فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ اس نسبت کی توضیح کے لئے جو شے اور اس کے تصور میں ہے یہ مان لیا گیا تھا کہ چھوٹے چھوٹے ذرے شے سے نکل کے باہر جاتے ہیں اور ان سے تصویریں یا شکلیں بنا کرتی ہیں اور یہ تصویریں ہمارے آلات حواس پر موثر ہوتی ہیں جو شکلیں اس نظر میں ضرورتاً شامل ہو جاتی ہیں وہ عام آدمی کے ذہن پر یکساں اثر نہیں رکھتی۔ (حالی اس کو سمجھتا ہی نہیں)۔ لہذا تو اس کا میلان اپنے اور کائنات حق کو شہیت عطا کرتا ہے (اپنے مدركات حق کو شے تصور کرتا ہے) یعنی ان کی تصویری خصوصیت سے یکدہ قطع نظر کرتا ہے۔ دنیا کو کہ ہر مفرد صورت میں مختلف خاصی صفات ایک دوسرے کے ساتھ قائل رکھتی ہیں۔ ذوق لمس سے یا مثلاً (شم) جو ہر سے۔ اور پھر ایک مجموعہ تصور سے منسوب ہے اور دوسرا شے یا معرض سے۔

خاص وجوہ جن سے اشیاء کا وجود خارجی مفروضہ ہے۔ حسب ذیل ہیں۔

(1) بدیہی فرق جو حافظہ یا تخیل کے تصور (یعنی جو تصور یا خیال حافظہ میں بخزون ہے) اور اس تصور میں جو مددک ہے یعنی وہ حسی محرک کے مستقیم فعل سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں قسموں کے تصورات میں ابتداء شدت اور نفث (جلی اور خفی ہونے کا) فرق ہے بلکہ ان سے دینی فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حفظ اور تخیل ہمارے ارادے کی تاثیر کے تابع ہیں اور احساسات پیدا ہوتے ہیں محرک خارجی کے اثر سے اور ان کا ظاہر و غائب ہونا ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے حقیقت کا نظریہ اس فرق کے سمجھانے کے لئے بہت مناسب ہے۔ یہ نظریہ کائنات (حفظ یا تخیل) کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں اور ظاہری احاطہ یا جلد بدن میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ محرکات خارجی پر موقوف ہیں۔

2۔ یعنی شے فی الواقع منہ بہ ہے اور تصور منہ بہ ہے تصور میں جو صورت ہے وہ شے سے سوچو فی الخارج کے ہے۔ 12۔

7- (2) ماورا اس کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدركات حسیہ کے استقلال یا استواری کی تخریج چاہئے ہاں جو یکہ اور اک کے منظر و افعال کے درمیان تو قنات ہوا کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر سے جان استوار ثل نے یہ کوشش کی کہ عالم خارجی کا مان لینا جائز سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود موقوف ہے اس مقدمے پر کہ اوراک کا امکان فی مستقل ہے۔ اوراک میں جو قنات ہوتے رہتے ہیں جن کو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ درختے بھرے ہوئے ہیں اشیاء موجودہ (اوراک نہ بھی ہو تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں اور ان کا اوراک ممکن ہے)۔ جو سلسلہ اوراک سے باہر پڑے ہوئے ہیں ان میں وہی اوصاف موجود ہیں جو ان اشیاء میں ہیں جن کا وجود سلسلہ اوراک کے اندر واقع ہے۔

(3) بالآخر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقل تعلق جو تجربے کے مواد میں ایک معلوم کو دوسرے کے ساتھ ہے اور خصوصیت کے ساتھ ان کا تعلق مکانی اور زمانی ہے ان تعلقات پر تحقیقی نظر کرنا چاہئے یہ تعلقات موضوع سے پیدا ہوئے یعنی خود ہم سے۔ (ہماری ذات خاص کو اشیاء کے تعلقات سے کوئی نسبت نہیں ہے وہ تعلقات خود اشیاء کی ذات میں موجود ہیں)۔ تسلیم کرنا ایسی اشیاء کا جو بذات خود موجود ہیں جن میں تغیرات ہوا کرتے ہیں اور جو مطلوب نسبتوں سے قائم ہیں اس واقعہ سے بھی آثار کے مستقل اوصاف کی تخریج ہوتی ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حقیقت محض کو پہنچ جائیں گو کہ خیالات مذکورہ بالا سے ہم نے ابتدا کی ہے۔ وہ صرف ایک ہی نظریہ ہے اور وہ بالکل بدیہی اور سادہ نظر یہ ہے۔ حقیقی اشیاء کی مابیت کے بارے میں جو ہمارے اوراکات سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کو عام استعمال میں زندگی کے قبول کر لیا ہے محض اس وجہ سے کہ وہ نظری مشکلات جو فوراً پیدا ہو گئے اس کو رد کر دیتی ہیں وہ بطور ایک قاعدہ کلیہ کے عملی تعلقات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتیں۔ وہ عملی تعلق جو ہم کو عالم خارجی سے ہے۔ لیکن ایک قدم بھی علوم کی تحقیق میں نہیں اٹھا سکتے جب تک کہ ہم اپنے کان عوام الناس کی آواز کے لئے بند نہ کر لیں اور پرانے نظریہ کو سچے سے نہ بدلیں جس میں معروضی بالکل مختلف سمجھا گیا ہے اس تصور سے جس سے وہ ہم پر ظہور کرتا ہے۔ وہ اس کی مختصر حسب ذیل ہے۔

8- (1) جب اوراک میں قنات واقع ہوتے ہیں اس حالت میں ہم مابیت شے کی تصویر کیونکر بناتے ہیں؟ کیا آواز آتی ہے جب کوئی سستانہ ہو یا رنگ ہوا کرتا ہے جب کوئی دیکھتا نہ ہو؟ (الف) یہ سادہ سچ نہیں ہے کہ جب اشیاء معروض ہمارے تصور کے نہ ہوں تو ان اشیاء

سے منسوب کئے جائیں وہ وصف جن کو ہم اس تصور کے ذریعہ سے جانتے ہیں۔ (ب) ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ پیداؤں کی آواز سے ہیں وہ رنگ یا چیزوں کی چمک دمک سے جاہل ہیں اور جو بہرے ہیں وہ آواز کے اوصاف سے ناواقف ہیں۔ تاہم وہ اشیاء کا تصور کر سکتے ہیں یعنی معروضات سے واقف ہیں اور اگرچہ تصور بعض حسی صفات سے معرا ہے جو کہ اس شے کی صفتیں ہیں جن پر اس کی حقیقت مبنی ہے مگر ضروری نہیں ہے کہ اس وجہ سے وہ کافی نہ ہو (یعنی شے کا تصور ناممکن ہو) بہ نسبت صحیح و سالم شخص کے تصور کے۔ (ج) بالآخر محسوس وصف کسی شے کا اس کی ضروری خصوصیات سے شمار نہیں ہوتا (جیسا کہ گلیلی نے دعویٰ کیے پہلے کہا تھا) یعنی وہ صفات جو اس کے تصور میں ضرور نا مضر ہیں (دیکھو صفحہ 7-4)۔

(2) کسی شے کے ارتسام 2 سے جو ہم کو اس شے سے حاصل ہوتا ہے موقوف ہونا بہت سے حالات پر جو اور اک پر اثر رکھتے ہیں یہ حالات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم درمیان شے اور اس کے تصور کے ایک حد مقرر کر دیں۔ کیونکہ شے بذات خود ان حالات پر موقوف نہیں ہے۔ روشنی کے فرق سے چیز کچھ سے کچھ دکھائی دیتی ہے۔ اس کی چمک روشنی کی کمی اور زیادتی سے مختلف ہو جاتی ہے اور سرشام شفق میں شے کا رنگ بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مکان اور موقع کے بدلنے سے شے کی شکل میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناظر 3 اور منکور کے درمیان جو مسافت ہوتی ہے اس کی کمی زیادتی سے بھی شے بڑی چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سب ایسے اختلافات ہیں جن کو شے کی ذات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور ہم اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ شے اور اس کے تصور میں اصلاً فرق ہوتا ہے وہ تصور وہ چیز ہے جو ہم کو اصل شے کی خبر دیتا ہے۔

(3) واقعہ محرک کی اقل 4 حد تحریک اور فرق کی حد دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے "محرک کی اقل حد" اس فقرہ سے تحریر فی نفسیات میں وہ حد محرک کی سرا ہے جس اقل مقدار سے تحریک محسوس ہو اور فرق کی اقل حد سے سرا ہے وہ کم سے کم مقدار محرکات فرق کی جس کا حس ہو سکے۔ ان کی مقدار اس طرح معلوم ہو سکتی ہے کہ ہم ایک محرک کا فرق فرض کریں اور بتدریج بڑھاتے رہیں

1۔ گلیلی کے بیان کا یہ قصود تھا کہ محسوس صفات ذاتیات سے کسی شے کے نہیں ہوتے 12ء۔

2۔ وہ اثر شے کا جو حاسے پر پڑتا ہے اس کا ارتسام ہے مثلاً درست کی تصویر جو آنکھ کے عمل پر بنتی ہے وہ درست کا ارتسام ہے 12ء۔

3۔ تاخر دیکھئے والا متذکرہ جو چیز دیکھی جائے 12۔

4۔ حد تحریک یا کم Imen جب محرک کے متوجہات ایک حد خاص تک نہیں پہنچتے احساس نہیں ہو سکتا 12ء۔

یہاں تک کہ کوئی مشاہدہ کرنے والا جو تجربے کے معروضی حالات سے واقف نہ ہو اسکو ملاحظہ کرے اور پہچان لے۔ اس طریقے میں یہ پہلے ہی مان لیا گیا ہے کہ ایسے محرکات اور حرکات کے فرق موجود ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض یعنی شے ضروری ہے کہ تصور سے اختلاف رکھتی ہو۔

9- (4) بالآخر تعداد کثیر معروضی اسباب و آلات کی جس کی علم طبیعیات نے اپنے موضوع بحث کی تحقیق کے لئے بتدریج تکمیل کی ہے اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ شے کے ادراک میں اور شے بذات خود میں بہت بڑا فرق ہے۔ غرو بین دور بین آلات پیدائش بالواسطہ و بلاواسطہ اور ان اور اعداد یہ یہ سب ہمیشہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے ارتباطات اور ان کے متعلق جو اشیاء ہیں ان میں بڑا فرق ہے۔ لہذا عوام کی آواز کی خالص حقیقت گزر جاتی ہے اور اندرونی ضرورت علم طبیعیات کی انتہائی حقیقت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ صفات حسیہ کی موضوعیت کے مسئلہ کی ابھی ابتدا ہے اگرچہ اس تحقیق کی سمت صحیح ہے۔ تجربے کے مواد کی مکانی اور زمانی خاصیت سے جو تصور پیدا ہوتا ہے اس میں اور اصل حقیقت میں فرق کرنا چاہئے (دیکھو صفحہ 5-2)۔

علمی حقیقت کے مذہب کی معمولی صورت میں دنیا و زروں سے بنی ہوئی سمجھی جاتی ہے جو چیزیں وزن رکھتی ہیں اور جو وزن نہیں رکھتیں دونوں پر مختلف قسم کی قوتیں حکمراں ہیں اور مکانی اور زمانی تغیرات کی تابع ہیں۔ اس مفہوم کے تمام اصلی نکات کو سرآئزک لیٹن نے درست کر دیا تھا۔ لیکن اس کو بھی یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ محقق اس کی تکمیل ہو چکی اور اب اس بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے مابیت اشیاء کی صرف یہی ایک توجہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ

(1) مباحثہ درمیان مکانی (سکونی) اور دینامیکی (حرکی) کے خیالات کے درمیان ابھی تک جاری ہے۔ سکونی ذروں کی یہ تعریف کرتا ہے مادی متحدہ اجزاء اور اس کے حریف مقابلہ ان کو فوری قوت کے مرکز کو تجربہ کرتے ہیں غیر متحدہ نقطے جن کی طرف قوت کے اثرات کا اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھو صفحہ 5-7)

(2) یہ بھی طے نہیں ہوا کہ مکان میں جو مادہ بھرا ہے اس میں خلل یا فصل ہیں یا بطنی الاتصال بھرا ہوا ہے۔ ذرات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور ایک دوسرے سے ان میں خلا ہے یا مادہ کے اجزاء اس بنا پر طے ہوئے ہیں (ان میں فصل نہیں ہے) اور وہ اپنی جگہ سے ٹل سکتے ہیں اور دوسرے ان کی جگہ آ سکتے ہیں اور اجزاء کے قرب و بعد سے ٹلنے میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن تفرق

اتصال ممکن نہیں ہے۔

10- (3) بالکل زمانہ حال کے قریب ہی کوششیں کی گئی ہیں کہ مادے اور جوہر کے تصور کو بالکل ازاویں اور اس کی جگہ (انرجی) تو اہلانی یعنی اثر پیدا کرنے کی صلاحیت کو قائم کریں۔ اس طریق سے کائنات کا منظر بدل جائے گا یہ منظر جواب ہے یعنی علمی حقیقت بالکل برطرف ہو جائے گی۔

(4) بالآخر مستند علمائے جو معناتوں میں بلند پایہ رکھتے ہیں تسلیم کر لیا ہے کہ مادہ اور ذرات وغیرہ صرف اس لئے فرض کئے گئے ہیں کہ ذہن میں ایک تصویر بنے نقش ہو اور اس سے عقل کو مدد ملے یہ گویا بطور ضرورتوں کے ہیں یا اشیاء کے نقشے ہیں اور یہ فرضی واسطے کے ہیں (دیکھو صفحہ 8-16)۔ وہ کہتے ہیں طبیعی علم کا یہ کام نہیں ہے کہ معروضی مادیوں کو ثابت کرے اس کا کام تو بالکل حقیر ہے یہ کہ فطرت کے وہ طریقے جن کا ادراک ممکن ہے ان کو واضح طور سے بیان کر دے۔ اسی لئے وہ حقیقت کے معلوم کا ذکر علمی مفہام میں نہ کرنے ہی سے انکار کرتے ہیں۔ جب ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اجزاء صغیر کا ایک نقشہ ذہن میں لائیں مثلاً ذرات کا متحرک ہونا فضا میں یا دباؤ یا کھینچنا یا دھکا دینا جو ذرات دوسرے ذروں کو دیتے ہیں یا دوسرے ان کو دیتے ہیں ہم مجبوراً ذرات کے مفہام سے اور ان کے باہمی تعلقات سے دور ہو جاتے ہیں۔ یہ مفہام جو ہم کو صرف مکانی یا زمانی خصوصیات سے آگاہ کرتے ہیں اور شاید ان مفہام میں ایسے صفات کا مان لیتا شامل ہے جن سے ہم ناواقف ہیں حقیقی صفات بذات خود تصور میں نہیں آسکتیں۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ تصور ہے کہ ان صفات کے معروضات (اشیاء) موجود ہیں اور چونکہ ہم نے ملاحظہ کیا 9 گزشتہ میں) خیال وجود کا مختلف انداز سے بیان ہو سکتا ہے اور یہ امکان ہے کہ سب اطوار مساوی ہیں پس اثباتی تعریف مناجاتی حقیقت کی مسلم نہیں کہ کجی ہے جب تک تفصیلی اور طولانی جانچ ہوشیاری سے نہ کی جائے یہ فرض فطرت کی مابعد الطبیعیات کا ہے کہ معروضی حقیقت کی ماہیت سے ہم کو آگاہ کرے کہ کون سے تصورات عقلاً قابل تسلیم ہیں۔

ضرورت نہیں ہے کہ ہم یہاں اعتقادی حقیقت کی دوسری صورتوں میں داخل دیں جو زیادہ منطوق ہیں۔ لیکن ہم عموماً یہ امتناؤں کر سکتے ہیں کہ عام علماتی یعنی معنوی حیثیت سے یہ نظریہ قابل قدر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علمیات کا یہ منصب نہیں ہے کہ ایک ایسی حقیقت کے وجود کا فیصلہ کرے اور اک سے جس کی ضرورت ثابت ہے۔ جب علمیات سے یہ دریافت ہو گیا کہ موضوعی اور معروضی خاص کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی تجربے کے اسلی مواد کی خاصیت کا لالہ رکھا گیا ہو

تو مستقولات عامہ نے اپنا وہ کام پورا کر دیا جس کی ہم کو اس سے توقع ہو سکتی تھی۔ قائم کرنا ایک موجودہ حقیقت کا جو کہ ان تصورات کا جواب یا مقابل ہے یہ ماہد بالطبیعت کی حکومت میں دخل دیتا ہے۔

11۔ جو ظاہریت (فہم معلوم) علمیات کو اس طرح محدود کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ ظاہریت کانٹ کی نہیں ہے۔ کانٹ کے علمیات میں یہ مان لیا گیا ہے اور یہ سچ ہے کہ ہم اشیاء ہا نفسہا کی کسی صفت کو نہیں بیان کر سکتے بلکہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ تاہم یہ صاف صاف ظاہر ہے کہ ان کا وجود تسلیم کر لیا ہے اور ان کو ہمارے احساسات کی علت تجویز کیا ہے یا یہ کہ وہ مادی حیثیت آثار کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ کانٹ کو مفروضہ موضوعیت اور اس کی فرام ضرورت اور اک کی صورتوں کی اور اس کے مقولات (فہم نظریہ یاں) اور معرفتی تقنین اور امکان اور اک کے مواد کا کانٹ کی رائے میں اس زمانے کے نظریہ کے موافق نہیں ہے۔ صرف عام حدیں کانٹ کی ظاہریت کی ہم قبول کر سکتے ہیں۔ ہم اتفاق کرتے ہیں اس امر سے کہ شروط موضوعیت اور شروط معرفیت کا خالص صورت میں فرق ہونا چاہئے اور واقعی تجربے میں ان کو آنا چاہئے اور ہم اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ تجربہ سے بذات خود کا کما حقہ بیان نہیں ہو سکتا نہ موضوعی اعتبار سے نہ معرفتی اعتبار سے۔ وڈت لوی غیر لیس مانغ اور اکثر کا بعض امور میں سخت اختلاف رائے ہے۔ لیکن اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ کل تجربے ابتداء میں بلا امتیاز ہوتے ہیں لیکن تجربے سے دو مختلف پہلو یا اعتبار ظہور کرتے ہیں اور ضرورتاً دو مشور جز جدا جدا ہو جاتے ہیں ایک موضوعی دوسرا معرفتی۔ اس قدر تجربے کا اصلی مواد (وڈت کے نزدیک تصور کا معرفتی اور ہمارے تجربے کا اساس) چونکہ موقوف ہے ایک جاننے والے موضوع پر لہذا ہم موضوعیت کو شروط یا صرف موضوعی یا نفسی کہتے ہیں۔ ہم کو حق نہیں ہے کہ تجربے کی اساس کو شعوری عمل کہیں۔ تصورات اور احساسات وغیرہ الا اس حد تک جس حد تک کہ وہ اس موضوعی صفت کو ظاہر کریں۔ بجائے دیگر وہ منصر ای اصل مواد میں تجربے کے جو کہ موقوف ہیں دوسرے معرفیات یا اشیاء پر جو فضا میں واقع ہیں یہ معرفیت شروط ہے۔ معرفتی یا خارجی یہاں بھی ہم کو حق نہیں ہے کہ ہم تجربے کے اساس کو معرفیات یا اشیاء کہیں بغیر کسی تخصیص کے الا اس حد تک جس حد تک ہم تجویز کو ان معرفتی تعلقات پر احتجاج کے مہذول کریں۔

چونکہ حقیقی جدائی دو جانہوں نے کی عملاً غیر ممکن ہے۔ طبیعی علم کو یہ ہر جزئی صورت میں دریافت کرتا ہے۔ ہر قسم کے بڑے مشکل طریقوں سے کہ فطرت میں کیا موجود ہے یعنی حقیقت معرفتی کی کیا ہے۔ ہم عملاً مجبور ہیں کہ کسی خاص تجربے کی یہ تعریف کریں کہ وہ شعوری عمل ہے یا ایک

معروض ہے۔ (دیکھو صفحہ 5-8)

12- یہ دونوں اصطلاحیں موضوع اور معروض بھی تفصیل سے خالی نہیں ہیں مناسب ہوگا کہ اختصار کے ساتھ ان اصطلاحوں کے معانی بیان کئے جائیں۔ تقابل انا اور عالم خارجی یعنی موضوع اور معروض کا پہلے اس امتیاز سے ہوتا ہے جو ہمارے جسم کو اور اجسام سے ہے (خصوصاً ہمارا جسم مشہود یعنی جیسا دیکھا جاتا ہے) جو فضا میں موجود ہیں۔ جو مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے یہ موضوعیت یا معروضیت کی ایک خاص صورت پر جاری ہوتا ہے۔ اجزاء اوصاف و حالات یا فعلتیں ہمارے جسم کی موضوعی بن جاتی ہیں اور اجزاء اوصاف و حالات یا فعلتیں دوسرے جسموں کی معروضی بن جاتی ہیں۔ وصف یا حالت سے یہاں مراد ہے وہ کوئی چیز مانا یا مانا جانا جو متعلق رکھتی ہو کسی جسم سے جو اس سے منسوب ہوں یا جو اس جسم سے صادر ہو یا اس کا اثر ہو۔ یہ کچھلی قرطیب بقدر کج بہت اہمیت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ آخر کار کچھ موضوعیت کے لئے نہیں باقی رہ جاتا مثلاً اس کا تعلق احتیاج کا ہمارے جسم سے قائم نہیں رہتا یا اس کے طبیعی خواص سے ہم بے نیاز ہو جاتے ہیں۔

دوسرے نقطہ یہ تقابل (انا و غیر انا) ایک مختلف معنی پیدا کر لیتا ہے۔ عقلاً کوئی اچھ نہیں ہے کہ خود ہمارا جسم جدا کر دیا جائے اور اجسام سے یا ایک جزئی مکانی صورت اس کی علیحدہ ہو دوسرے جسموں سے جو فضا میں موجود ہیں یا ہمارے جسم کو دوسرے اجسام کا مقابل تصور کریں جیسے ذات انا مقابل ہے خارجی عالم کے۔ ہمارے خاص جسم کو خود ہی حجر ہے کی ایک بنیا دیکھنا چاہئے اور اس کو دونوں عنوانوں کے تحت میں لانا چاہئے موضوعی یا معروضی۔ پس جدید مفہوم موضوع کا متعلق ہے ایسے طریقے کے وجود سے جو مستقل موضوعیت رکھتے ہیں اور ان سے معروضیت کو تعلق نہیں ہے۔ حیات افعال ارادی تصورات خیالی تصویریں ہیں یہ تمام حالتیں یہ خصوصیت رکھتی ہیں کہ ان میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے معروض کے سابق کے مفہوم سے۔ لہذا یہ لب لباب موضوع کے جدید مفہوم کا ہے اور موضوعیت حجر ہے کے مواد کی اب یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ منسوب ہو موضوعی مواد کے کسی عمل سے وہ مواد جس کو صرف موضوع سے تعلق ہے۔

13- معروضیت کے بھی اب یہ معنی ہوں گے کہ وہ خاص تعلق ہے مواد کے اجزاء کا ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ وہ متعلق موضوعات یا اشیاء سے نہیں ہے جن کی کوئی قسم ان میں سے قائم ہو کے اور اقسام سے جدا ہو جائے۔ وہ تعلق جو کہ درمیان موضوعی اجزاء کے ہے اس کو ہم لازم

۳۔ قصور یہ ہے کہ جو کچھ ہم پر گزرتا ہے یا ہم سے ہوتا ہے وہ موضوعی اور دوسرے اجسام پر جو گزرتا ہے یا ان سے مراد ہوتا ہے وہ معروضی ہے ۱2۔

کہتے ہیں اور وہ تعلق جو معروضی اجزاء میں ہے اس کو میکانی اتصال کہتے ہیں اپنے آخری اور نہایت انتہائی صورت میں مفہوم موضوعیت کا یہ معنی رکھے گا فہم مواد کا اس حیثیت سے کہ وہ ایک رکن میکانی اتصال کا ہے۔ جدید تصور موضوعی احتیاط کا نفسی اس مسئلہ کی تعریف میں کوئی فرق نہیں ڈالتا (دیکھو 8-5)۔ کیونکہ رکنیت ملازمی ارتباط میں ٹھیک ٹھیک یکساں ہے جوں تک اس کو مواد سے تعلق ہے مع اس احتیاج کے جو اس مواد کو تجربے کرنے والے کے بدن سے ہے۔ صورت کے اعتبار سے جدید تصور میں غلط واقع ہوتا ہے اس سے کوئی درست آگاہ یا اسلوب مناسبت کے تحقق کو نہیں ملتا۔ لہذا اعلیٰ اغراض سے مناسب ہے کہ قدیم تعریف موضوع کی برقرار رکھی جائے اگرچہ وہ معنوی اعتبار سے کچھ ایسی ٹھیک نہیں ہے لیکن اس کا مواد جدید کے ساتھ یکساں ہے۔

مآخذ

E. Von Hartman, Des Grund problem der Erkenntniss theorie 1889. H. Schwarz, Das Wahrnehmungs, problem 1892. E. Konig Über die Retzien Fragen der Erkenntniss theorie und einen gegensatz des transcend entalen Idealism un dRealismus, In the Zeitschrift fur Philosophie und philosophisch Kritik. Vols. 103, 104.

عموماً معنوی فرقوں کے بیانات کے لئے وہ تصانیف ملاحظہ ہوں جن کا تذکرہ ف5 کے تحت میں مندرج ہے۔

حاشیہ : شانچہارسی کے عہد سے لفظ تصوریت کے غلط استعمال کی شکایت ہو رہی ہے۔ عام گفتگو میں یہ لفظ تقریباً کسی ایسی کوشش کے لئے استعمال ہوتا ہے جو عام اوسط درجہ کے روزمرہ سے بالاتر ہمواری پر ہو۔ فلسفیانہ اصطلاحات میں ہم مابعد الطبعی معنوی اخلاقی اور جمالی تصوریت بنا کرتے ہیں۔ اودلین کی کتاب (Geschichte des Idealismus (2 Vol. 1894-96) میں بظاہر یہ مراد ہے کہ تصوریت اس جامعیت کے مفہوم سے مستعمل ہو۔

جی۔ ڈیلےو۔ ایف۔ برگل کا نظام اکثر مطلق تصوریت کہا جاتا ہے۔ ہر برٹ کا فلسفہ حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ مابعد الطبیعت میں وہ آخری عناصر کو وجود کے حقیقی سے منحصر کرتا ہے۔ بائوئی الفطرت حقیقت ای دن ہارلمان کا یہ بیان ہے کہ اشیاء بالذات اور اک کی صورتوں مکان اور زمان کے تحت میں آتی ہیں جو کہ معقولات ہیں اور یہ مابعد الطبعی تعین کیلئے راستہ کو صاف کرتا ہے۔

اخلاقی فرقے

اخلاق کے مبدا کے بارے میں نظریات حکمی نوا میس اور خود ساختہ نوا میس کے نظام اخلاقی

1- غیر ناموسی جی نظریہ اخلاق کا یہ منشا ہے کہ شخصی تکلیف جی اخلاق خارجی احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ مقنعین یا خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسیا) یا سلطنت۔ یہ کبھی صاف نہیں ہوا کہ غیر نوا میس فرقہ ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خطا فاصل کہاں کھینچتا ہے لہذا قارئین کی جانب سے یہ سوال پیش ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مصطلحین جن کے اقوال سندا پیش کئے جاتے ہیں جو مذہب اخلاقی کے نمائندے ہیں وہ جزئی اخلاق فصل جس کا صدور شخص واحد سے ہو۔ اُس کا ماخذ کس کو قرار دیتے ہیں آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسیا۔ سقراط دو مختلف ماخذ اخلاق کے بیان کرتا تھا۔ ٹوہی قانون انسان کا اور ٹاٹوہی قانون خدائے تعالیٰ کا (دیکھو صفحہ 9-2) الہیات سے جو اخلاق ہے۔ اس کا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب ہے (مثلاً دینی والہام یا سلطنت وغیرہ) اس کا سراغ خدائے تعالیٰ کی مشیت اور دینی والہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اس کے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن و قبح اور حق و باطل کے دریاخت کرنے کی

1۔ نوا میس ناموس کی صحیح ہے شریعت قانون کا مدہ 12 ح۔

2۔ اخلاق کے دو ماخذ ہیں ایک خود واقعات انسان یعنی انسان اپنی ذکاوت اور جودت عقل سے اخلاقی اور داک (کنفٹس) کی ہدایت سے قوانین مرتب کرے۔ اس کو اصطلاحاً خود ناموسی اخلاق کہا جاتا ہے اور دوسرے دینی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون نافذ ہوا اس کو غیر ذاتی ناموسی کہا جاتا ہے 12 ح۔

3۔ تکلیف دہی فرض جس کے عہلا نے پر انسان پر بھروسہ ہوا اور اگر نہ بھلائے تو سزا پائے 12 ح۔

صلاحیت رکھتی ہے۔ اور یہ خوش ہوئے کا مقام ہے کہ اغراض انسانی علم کے خدائے تعالیٰ کی سمیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس کی جانب پیلا مصنف جس کا نام لینا چاہئے وہ بابس ہے (دیکھو 9-7) وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر بندہ میں تسلیم کرتا ہے قبذہ اور سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ مابیت اور ست انسانی افعال کی معین کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قانون کی اور احکام الہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں شخصی ترجمانی پر لیکن ان کو کسی کلی صحت اور قوت نہیں حاصل ہو سکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ ہے۔ ایچ کرخمان (1884) J.H. Kirchmann نے زمانہ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

2- یہ مفروضہ کہ ماخذ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذہب یعنی کلیسا کی منکوری میں تلاش کرنا چاہئے۔ یہ بیان تاریخی تحقیقات کے جملہ اغراض کے لئے کارآمد ہے۔ لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذات انسان (الہام و وحی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی تحقیقات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا تکیہ نظر اخلاقی مابیت کی تلاش ہے)۔ اصلی فرق خود ناموسی اور غیر ذات ناموسی میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منکوری (قبولیت یا غناؤ) شخص واحد کی جانب سے اس کے طبع زوہ خیالات اور ذاتی تحریکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی لدا سے ہے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے چارہ انا احکام جن کی حقیقت اطاعت اور اختیار سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق عکرائی آزادانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اس میں کوئی خشک نہیں ہے کہ اس قسم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر عمل میں کھلتی ہے۔ جو شخص جرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کی جانب سے مجرم کو سزا دی جائے گی۔ اس کو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا حس نہیں ہوتا کہ وہ جرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کر دیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خود ناموسی 1 (یعنی عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو نہ یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہذا ہم کمال قصین کے ساتھ قانونی نفاذ یا شائستگی کے ضابطہ معاشرتی میل جول میں یعنی

1۔ واضح ہو کہ اس مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقائد خدا کے علم کو بہترین علم تصور کرتے ہیں۔ اپنے حق میں ہمارے کل عالم کے حق میں 12۔

آداب مجلس وغیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (وجوب) دوسری جانب ان میں فرق کرتے ہیں فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی انداز کے کردار پر آمادہ کریں مگر ان میں جو فرق ہے اس میں ذرا سی بھی کمی نہیں ہو سکتی پس اخلاق میں خود ناموسی طبعی نقطہ نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آ سکتا ہے کہ چند مصنفین کے سوا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ (اور ان میں سے بھی سب کے سب یکہذا طبع ناموسی طریقے میں) استوار نہیں ہیں اصل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خود ناموسی انداز کا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص فہرست ایسے مصنفین کی یہاں درج کی جائے۔



عقلیت اور تجربیت

3۔ ہم نے دو مقالہ کے مطبع مہر مہدائے علم کے بارے میں دریافت کئے ہیں (ف-24) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت۔ اس معنوی فرق کے موازنے میں متضاد رائے عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطرتی یا بصیرت اور تجربیت موجود ہیں اور اس (آخر رائے کی خاص صورت ارتقائیت کہی جاتی ہے) اگر ہم چاہیں تو یہ کر سکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنی کائنات کا مقصد کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مرکز ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے ہمارے اعمال و افعال پر جاری ہو یا اور لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت!) کے قائل ضمیر کو ایک اصلی پیدا کن فعلیت سمجھتے ہیں جس کا علم ہم کو بصیرت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوئی ہے یا یہ کہ بتدریج اس کی تکمیل ہوئی ہے لہذا اخلاق میں اور علم العلم (بحث علم) میں بھی یہ مسئلہ مبدائیت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Psychogenais وہ ہے جس کا مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔ اولیات یہ بھی مانتے ہیں کہ نفسی قوت اخلاقی تاسوسوں کی اور کلی تصدیق اخلاقی احکام کی ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان کو ایک پیدا کنی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل عملی کی سمجھیں (دیکھو صفحہ 9-8) لہذا فطریہ اخلاق میں عقلیت کے ساتھ ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ وی کا رٹس لائچنبرگ اور لائچنبرگ کا یہ فرق سب اولیاتی تھے۔ کانت نے بھی اولیت اور عقلیت کو ملا دیا اخلاقی قانون مع اپنی تنگی صورت کے ایک بخشنا گیا واقعہ ہے۔ اس کو ہم اسی طرح سمجھ سکتے ہیں جب اس کی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کر لیں۔ ضمیر ایک متاثر ہے جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اس طرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی قانون کا وکیل نوع انسان کے تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے اس کا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو

1۔ اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو جاری کرنا جو بدیہی ہوں اور اکثر علماء کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں روایت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع تھیمین اور ارتقائیت تھیمین دونوں ناممکن ہیں یا کل جز سے بڑا ہے وغیرہ 12۔

چنانچے بلکہ بذریعہ صحیبہ اور نصیحت کے ہماری پسند اور احتساب پر بھی اثر کرے۔ بصیرت کا انداز
لوایت کا انگریزی اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیرت اخلاقی تصورات یا احکام کو اسی
ہمواری پر چکرو دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم متعارف یا قوانین فطرت ہیں۔ اہل ریاضی
اور اہل طبیعیات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اصول اولیہ کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قابل
ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اسی طرح برہان سے انکار کرتے ہیں نہ اخلاقی قوانین کی بصیرت
دلیل سے عام فہم ہو سکتی ہے نہ جمہور کی قبولیت کے لائق بنائی جا سکتی ہے ان کی بداہت میں اس
سے کوئی بڑا فرق نہیں آ سکا کہ اس کے بعض ماننے والے نفسیات سے قابل اطمینان تو بیہ
واخلاق کے ہاتھ میں پیدا ہوتی ہوئے پر چش کر میں اور تشریح کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ
معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد انسان اگر تھا ہو تو اس کی طبیعت میں
بالقوہ موجود ہے۔ آرکودرتھ R. Cudworth و آرکمبرلینڈ R. Cumberland اس
کلاک S. Clarke خاص نمائندے نے بصیرتی کے انگلستان کے فلسفہ میں ہیں۔

کانٹ کے تابعین سے فکلی خلیفہ ماخر Fichte Shleiermacher اور کسی حد تک شاپنہار Schopenhauer بھی اسی فرقہ اولیائی میں داخل ہیں۔ ہر مدت کے احکام ذوق Lotze ویکمو (ف90-9) بھی اولیائی کہی جاسکتی ہے کیونکہ عملی تصورات جو اخلاقی ناموسوں سے ظاہر ہوتے ہیں وہ انہی اور ناقابل تھیر کھے جاتے ہیں۔ آخر میں لوتز کو بھی اس طرز خیال کے نمائندوں میں شمار کرنا چاہئے وہ بالکل تصریح کے ساتھ ضمیر کے اولیات سے ہونے کو ایک مقنع نفسی کی حیثیت سے مانتا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اس کا فیصلہ نہیں کر سکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (فکلی) عکسی حیثیت رکھتے ہیں۔

5۔ تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقا حیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوگ نے اخلاق کی بصیرت کے خلاف معرکہ کی آرائی کی ہے جس طرح علمیات (دیکھو صفحہ 3-5) میں اولیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے۔ اس کی حجت پیدائشی خواہد یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی مسلطہ جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم یکساں اخلاقی تصورات یا شرائط قوموں کے معجزوں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے مہذب اقوام میں یا اُن اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدائشی اخلاقی اصول کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثر یہ وقوع منکافات کہتا ہے۔ کیونکہ اس کے ارشادات برتوہ نہیں کی جاتی اور جب ہمارے افعال اخلاقی قواعد کے

مطابق واقع ہوتے ہیں تو خارجی حکمرانی کے اقتضا سے ان پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ ہاں غراس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ ان کی کلی صحت درست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی قصد بظاہر نہ برہان کے محتاج ہیں نہ ان پر برہان جاری ہو سکتی ہے۔ پیدائشی میلان جس کا لوک نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت و عالم کی ہے۔ مگر مذہبی توحفی اور معاشرتی منظوریاں میلان لذت و عالم کی شریک ہو کے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اس کے حقیقی پہلو کا باوجود اس کی جانب سے بڑی غوشی کے ساتھ خیر مقدم ہوا۔ ہوتیس Helvetius اور ہول بارخ Holbach اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوک سے بھی آگے بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قائل اطمینان اخلاقی نظریہ تجربیت کے خطوط (مسلمات) پر مروجہ کیا جائے جب تک اخلاقی ارتقاء کا بار فرد انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے۔ کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف شہادت معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجود ہے۔ اس کی توضیح نہیں ہو سکتی جب تک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے لئے نئے قانون از سر نو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے فرق سے انکار کرے۔

6۔ ٹیلز اور وگل نے اخلاقی کے مصطلح میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو ملحوظ ثابت کر دیا ہے لیکن ان کی رائے اخلاقی ناموسوں کی تاریخی تکمیل کے بارے میں منطقی ہے نہ اخلاقی لہذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے درپے نہیں ہوئے وہ اجزاء جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انہوں نے اس پر قاعدت کی کہ جزئی اخلاقی ظہور کو جو ذاتی اخلاقی زندگی میں گزرتے ہیں ان کو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ وہ اخلاقی تصورات کے 'کس طرح' اور 'کیوں' کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈارون نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کی۔ اس میں شامل تھا جسمانی بیان تمام تجربی اجزاء کا جس سے ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انواع کیونکر پیدا ہوئے اور ان میں انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈارون نے یہی طریقہ توحیح کا مبدائیت خمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو توالید انسان ص ۷۷ ڈارون)۔ خمیر کی پیدائش میں تین جز شامل ہیں۔ (1) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائشی ہے (2) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج بڑھتی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس قوت سے موجودہ کو گزشتہ کے ساتھ مقابلہ کر کے تجربے کیلئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ اسے کام میں لائے (3) عام جز عادت جو تمام عضوی فعلوں کو تنظیم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اس پر استحباب فطری اور وہ اثر جو ہمارے بنی نوع کے پسند اور ناپسند

کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہئے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خودداری اعلیٰ درجہ کی تکمیل پر پہنچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد لبقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ یہ نسبت ان لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچیدہ گئے ہیں۔

7۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسپنسر نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاقی پر جاری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلیں شامل ہیں جن کی مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کیلئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل ہے طبعی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شخص سے یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات ہیں کہ وہ شخص زندہ رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اس کے مطابق اسپنسر نے کردار کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال عموماً مفید ہوں یعنی تیسرے درجے کے وہ اخلاقی کیلئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو جو جو کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض اطوار کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور آخری قابل شعور غرض تمام زندہ فعلیت کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے بچ سکے یا درد دور ہو۔ یہ بچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان نظامات کے ماننے والے لذت (خوشی) کی جگہ حقیقی اور آخری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض ایسے نظامات ہیں جن میں صحت (صدق) اور مفہوم کو بھلوا دیسے واسطے کے قرار دیا ہے جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہذا وہ مثالی (فرد کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبیقی شکل انسانی ارتقاء کی گنجی گئی ہے وہ وہی کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی نکتہ نظر سے۔

8۔ وراثت نے ایک نئے طرز سے ارتقاء کو اخلاق میں جاری کیا ہے وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون مادری غرض میں پاتا ہے وہ قانون یہ ہے کہ ہر فعل ارادی کا ارتقاء یہ ہوتا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز کر جائے اس طرح سے نااعتمادیہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آتے ہیں کہ جدید تصورات اغراض کے ماخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہو۔ اخلاقی تحقیقات میں اس سے ہم یہ سمجھ سکے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص مہجرات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے مفید ہوا۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ ایک فعل جو شخص ذاتی اور شخصی فرض پر ادا کرنے کو اختیار کیا گیا تھا وہ رفعتہ رفعتہ نفع غیر ملکہ نفع کل کیلئے ہو گیا۔ وراثت نے اخلاقی تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں فرق کیا ہے (1) یہ وہ منزل ہے جس میں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوتی ہے (2) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے اخلاقی تصورات کے حدود کی کما حقہ شناخت ہو جاتی ہے۔ (3) یہ ایسی منزل ہے جس میں اخلاقی مفاد ہم کی وحدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور مذہب کی تکنیکی صورت ذائل ہو جاتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مہموم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم و رواج سے تبادلاً ذکر جاتا ہے۔ بلکہ فرضیہ کا نقش کا غلبہ ہوتا ہے۔ وراثت کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دوائی کا طلب ہوتا ہے جو آسروئے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرنا اور یہ نہ کرنا) ہیں جن کی تکمیل کے لئے اکثر اجرائے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (یاد رکھ) سے اخلاقی مثالہ زندگی کا استوار ہو جاتا ہے۔ جزو آخری سری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے یہ منزل وہ ہے جس میں اخلاق کا شعور کما حقہ ہوتا ہے جب کہ سب جدا جدا اخلاقی تعلیمیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصلی سب کے فہم کا باعث ہوتی ہے۔

9۔ یہ مثالیں ارتقائی اخلاق کی اس کے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقاہیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں بہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی مہدائیت کا مسئلہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن سے حل نہیں ہو سکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدرتی اساسی جو تاریخ میں پائی گئی ہے۔ اس میں جو فرق ہیں ان کی توجہ نہیں ہوتی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اس کی کوشش نہیں ہوتی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے ان کے حالات کا پتہ لگایا جائے۔ اور ارتقاہیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے جو قدیم صورت کی تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اسی حالت میں ہم مجبور ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر بحث علم یعنی علمیات میں کیا تھا (دیکھو صفحہ 24-2) کہ آیا اخلاق درحقیقت کوئی ضروری غرض تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات سے اخلاقی احکام کی مہدائیت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی مہدائت ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔ ناموسوں کی مہدائت کے لئے یا ناموسوں کی ترتیب اور احکام کے لئے اس کے ثبوت سے کہ قدرتی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوتی ہے ہم کو یہ امید نہیں ہو سکتی کہ اخلاقی کو کوئی فائدہ براہ راست پہنچے گا اس توجہ

سے کہ اخلاقی تصورات صد ہا سال میں پیدا ہوئے تھے جیسے مطلق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہنچ سکتا۔ اس طرح کہ اس کے مسائل نفسیات کی تاریخ سے تشکیل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی ہے یہ مفہوم یقیناً خالص نظری غور و فکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلیں یا اغراض بہ نسبت دوسرے اغراض کے زیادہ بیش بہا پائے گئے۔ ارتقا سمیت ایک نظریہ ہے یعنی قانون نہیں ہے اس سے ہم کو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ احکام اور ضوابط جن سے ہم اپنے افعال کو تنظیم کر سکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ بصیرت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یا ایسے نظریات پر جاری ہو سکتا ہے جو نفسیات اور معاشرے کے مسائل کے عمل درآمد میں شکل پذیر ہوئے ہیں۔

مآخذ

F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis 1889.

C. M. Williams, A Review of the system of Ethics founded on the Theory of Evolution 1893.

F. Ehenhans, Wesen and Entstehung des Gewissens 189.

اخلاقی انعکاسی (تأمل) اور اخلاقی حسی

1- یہ سوال کہ آیا دواغی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس حیثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حیات کی اختیار کرتے ہیں یا انعکاس یعنی غور و تأمل کی۔ کسی قسم کے عقلی غور و فکر کے دو مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں یا تو زور دیا جائے دواغی کی نفسیاتی ماہیت پر۔ وہ دواغی جو کسی فعل ارادی کے باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جن کا محل نفسیاتی (عالم) کہہ ہو۔ یا فرض اس فعل کی دواغی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جن کی تقسیم اور قدر و قیمت کے لئے کسی طرح نفسیات کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم اخلاق کی تصانیف میں ان دونوں پر نظر کرنے کے طریقوں میں صاف صاف فرق نہیں کیا گیا ہے لہذا مختلف ممکنہ نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ داعیہ کے معنی باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ داعیہ کو انجام یا غایت سے کیا نسبت ہے یا اگر داعیہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلا شک شعوری وجوہ تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ صلت کا ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ مستقیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ داعیہ کا تصور اخلاق میں وجوہ تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام ایک تصور فعل کے نتیجہ کا ہے جس کی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر مؤثر اور اس کے تعین کا موجب ہے اس معنی سے انجام خود ایک داعیہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہوا اصطلاحی لفظ داعیہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع محل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے اسی کی وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس داعیہ اور غایت کا فرق یا نکل ہی سادہ ہے فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے داعیہ وجہ تعین۔ اس صورت میں ضمیرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہو جائے۔ ان میں سے کوئی بھی اخلاقی نقطہ نظر سے نہیں دیکھا جاسکتا جو کچھ ہوا الا شعوری طریقے عمل کی خصوصیت میں۔ چونکہ ہم ایسی ہی کئی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان لفظوں کے معنی صاف نہیں ہوئے بلکہ بعض

کتابوں میں تو اس مشکل کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ ہو۔

2- توجہ مذکورہ ذیل کو انکاسی اخلاقی کے خای یا وہ اخلاق جس کی بنا حسیت پر ہے یا وہ نکتہ نظر جو ان دونوں کے درمیان ہے کام میں لائیں گے (1) داعیہ کے تصور کو اس مفہوم کیلئے استعمال کریں گے جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے (2) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی حس کی تعریف کو قرار دیا یعنی خوش آئندگی کی حالت یا ناخوش آئندگی کی حالت کو بغیر اس کے کہ منجملہ کل ممکنہ مفروضات کے جو حس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علمائے نفس یہ تعین کرتے ہیں کہ حیات سر تا سر مائل ہیں حتیٰ کہ صرف دو ہی صفتیں حیات کی ہیں یا وہ خوش آئند ہو یا ناخوش آئند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفت میں گئے جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں حسی و جمالی و خلاق و مذہبی وغیرہ اقسام حیات کے قرار دیتے ہیں ہم حیات کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں اور ہم کو ایسا ہی کرنا چاہئے کیونکہ ہم کو کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی مصنف نے کوئی رائے اختیار کی ہے (3) بلا غریب انکاسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کر سکتے یعنی وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو صفحہ 12-7) صرف وہ شقیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دوائی اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا وجدانی اور ہم یہ مرکب نکلے ان کی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انکاسی اخلاق کے لئے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حسیت۔

3- اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں سحرانہ کا بیان ہے کہ انکاس (یعنی جائل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے حید اور پائیدارطمینان یا سعادت حاصل ہو سکتی ہے یعنی کسی جزئی صورت میں اخلاقی غرض کسی چیز سے پوری ہو سکتی ہے اور یہی سچ نظر اظہاروں اور ارسطہ جالیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہئے یعنی عقل سے۔ لہذا سب سے اعلیٰ فضیلت حکمت ہے یا دور اندیشی یا پیش بینی یعنی ایک خاص عقلی مزاج ہے۔ رواضین اور اپنی قورس کے تابعین میں بھی یہی مسئلہ جاری تھا۔ رواضین شہوت و غضب کو تمام برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اس طرح کی سلبی (شرط) یہ اخلاق یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے۔ جس میں شہوت و غضب کو دخل نہ ہو جس کو بے پروائی استغنا کہنا چاہئے زمانہ وسطی کے مدرسین

کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا اور جو دیکھ جیسا کہ مذہب اس کے خلاف ہے۔ خاص
 انکوئٹس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آمادہ کر دیتی ہے کہ انسان جملہ ممکن اغراض کے لئے اسی کو
 اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور عہد جدید کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں
 ہائیں کا فطری اخلاق قانون (دیکھو 7-9) یہ ہے کہ مفید اور مسرت بخش فعل کا صحیح اندازہ کیا جائے
 اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے۔ یعنی لطف استدلال کا وقوع۔ کہ وہ تو بھی صحیح پیش بینی کو تمام
 اخلاق کا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کلارک کے فلسفہ میں بھی توارد ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے
 کہ اخلاق کو چاہئے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

4۔ اخلاق انکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنی مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح
 دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی دوا میں کیونکہ عقل تجربیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔
 کیونکہ بدھد ہمارا علم اور قصد حق (علم) اور تامل (انکاس) تجربے پر بخوبی متوقف کئے جاسکتے
 ہیں لیکن ماہیت جس کی تحقیق ہوتی ہے میلان (طبعی) اور نظام عضوی۔ عقلیت مابعد الطبعی
 اخلاقی پر ستر ہوئی اور اٹھارہویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادی
 کارش کی تصنیف سے کوئی خاص سرگرمی اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر بھی اس نے
 اخلاقی کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جس کو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور
 وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اس کے ساتھ ہی ایسے ارادے کو بگاڑ دیتے
 ہیں۔ لہذا ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعید ایک ہی سمجھتا ہے۔ اخلاقی فعل تنہا روشن
 خیالات کا ہے اور خلاف اخلاقی فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حسابات خوش
 آئندگی اور ناخوش آئندگی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں ان کو اخلاق کا مائع سمجھ سکتے
 ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیادیں ہیں اخلاقی تصنیق کی۔ اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں ولف کی
 تصانیف کے ذریعہ سے رائے مسئلہ نظریہ جرمن کے فلسفہ کا ہو گیا۔ کانت کو بھی اخلاق میں مسئلہ
 انکاس (غور و فکر) کا ماننے والوں میں شمار کرنا چاہئے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی واسعہ ہے جس کو
 کانت نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقلی کا ہے ایک بدیہی ضابطہ کی حیثیت سے۔ حیات
 انسانی ارادے میں تصنیق کی بنیادیں ہیں جن کا ماتخذ علاج امر اضی ہے۔ جے جی ملٹی اپنے اول عہد
 میں اخلاق کے مسئلہ میں کانت کا سچا تابع تھا۔ ان لوگوں کے سوا جو فرض کو بجا لاتے ہیں فرض سمجھ
 کے کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہنچا۔ لیکن بھی معقولی ہے۔ عقل ہی سے اس کا
 فیصلہ ہونا چاہئے کہ ارادے کو احتساب کرنے میں کوئی فرض اختیار کرنا لازم ہے۔ اور زمانہ حال کی

منطقییت (دیکھو 30-9) جس کے نمائندے ملھام اور جے ایس مل ہیں اسی نظریہ کی جانب میلان رکھتی ہے بہت سچہ در سچہ استدلال سے ہم اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسا مفروضہ فعل اخلاقی عایت کے موافق اور عام صرفہ لگائی کے لئے مناسب ہے۔

5۔ مسیحیت کے عہد تک وہ اخلاق جس کا تعلق حیات سے ہے اس کی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اس اسی محرک اخلاقی فعل کا محبت کی حس ہے۔ اور اس عہد کو ایک مدت گزرتی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق نے اپنے ساتھ وجدانی اخلاق کے خیال کو ملا لیا۔ مثلاً فلسفہ کی تصانیف میں یہ خیال غالب ہے کہ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت کی جزو فرضی اور معاشرتی حیات کے مربوط تعلق میں ہے (دیکھو 9-7)۔

تیسرین (1747) کی رائے میں بے غرض محبت یا رحمان بے غرضی کا خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ حالانکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ احمہ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی محرک اخلاق کی ہے۔ روہیو بھی حیثیت کے اخلاق کا نمائندہ ہے۔ مگر اس کا کلیہ نظر مختلف ہے۔ اس کو یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبے پر ہے اس کا یقین ضرور تھا اس کو اس طرف لے گیا کہ طبعی حیات پر زور دے وہ حیات جن کو تعلیم نے توڑا مردہ نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شاہینار نامور حای جذبی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے: اہل فیور باخ بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ سرت کی تحریک کو اس اسی قوت تمام افعال کی سمجھتا ہے اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کوٹ بھی محبت ہی کو معاشرتی فعلیوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل محسوس اخلاق بے شک عروج پر ہے۔ اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ معاشرتی نفسیات میں جس اور محرک کو عینہ ایک ہی مان لیا ہے۔

6۔ کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گردیدہ ہیں یا جذبی نظریہ کے بعض نے درمیانی صورت اختیار کی ہے۔ عقلی اور جذبی دونوں کو اسکانی جزو موشر سمجھتے ہیں۔ مثلاً اسپنوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبہ کا مطیع ہو وہ تمام برائیوں اور بد اخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ مشرغ اور کافی ہو تو نجات مل سکتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات کے اور کوئی غالب نہیں ہو سکتا لہذا اپنی اپنی اخلاق سیرت باطنی آزادی کے ایک خاص جذبہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔ یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الہی کا ہے۔ انگلستان کا کبر لیڈن خیر طبعی کے حس اور اعتماد کو عقلی پیش بینی کے پہلو میں جک دیتا ہے۔ ان وجوہ سے ارادی

فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حب ذات کو ایک مؤثر محرک کی حیثیت سے مطلقاً نہ تعامل کے برابر جکڑتا ہے۔ جو ہم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت و طرح سے متاثر ہوتی ہے ہمدردی اور حب ذات سے ایک جانب اور سمجھا اور تعامل سے دوسری جانب۔ بلا آخر ہر برٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرنا چاہئے کیونکہ اس کے عملی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔ جذبی کی شناخت خیر طلبی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاید کمال کے تصور سے۔

7۔ نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جن سے پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلی وجوہ کی جانب رجحانی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل علیحدہ ہے کہ آیا حس کی دو صفتیں ہیں یا متحدہ۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اخلاق واقعات کے لئے نہ جذبی اخلاق بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔ اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہو سکتے ہیں۔ لیکن کچھ افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترفیب کا اثر پڑتا ہے اور ان مادہ اور افعال ہیں جن کا انتخاب موافقت اور ناموافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقی تعین اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ حس کم از کم ایک ہی ہونا چاہئے۔ اگر یہی جزو موثر نہ ہو کسی عزم کے اختیار کرنے میں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم قائل کا بہر طور اس نظریہ کی ایک قطعی نقیض پیش کرتا ہے بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو کچھ کرنا چاہئے نہ صرف میلان سے بلکہ اس لئے کوئی خارجی یا داخلی قوت ہم کو مجبور کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک ہی میلان سے جس میں حس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کر کے فیصلہ پر مؤثر ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کہ حیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف یہی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔ یہ ایک منطقی مکابہ ہے بالکل ٹھکی انداز کا۔ یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے ماخوذ ہو بلکہ ایک مفروضہ کارساز سلسلہ واقعات کی ہے۔ اس کے علاوہ ابھی ایک اور امر غور کے لائق ہے۔ ارتقائی نگہ نظر سے جدید نفسیات میں یہ تعین پیدا ہو گیا ہے کہ لذت اور الم شخصی زندگی کی روانی اور اس کی روک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا جو حفظ ذات کو اصلی اور اخیر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اس میں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجیحانی نفسیات سے کی جائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اس کے کہ حس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن

ہے کہ ہماری اعتراض اس کے خلاف پیش ہو سکیں۔ اس تسلیم شدہ اتصال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہو سکتا۔

8- نفسیاتی احتقان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہ ہو ثابت کرتا ہے کہ (1) ارادی افعال جس سے بے نیاز ہو کے سرزد ہوتے ہیں۔ (8) ایسی متعدد صورتیں ہیں جنہیں لذت یا الم کے پہنچنے کا تجربہ براہ راست نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور میں۔ ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آئند حس پیدا ہوگی یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔ یعنی ہم کو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حیات اور ان کی شرائط میں کیا تعلق ہے۔ بلاشبہ کوئی اس سے انکار نہیں کرے گا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبات وقوع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مصنف کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) اسی سے متعلق وہ افعال ہیں جن کی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلا قصد) واقع ہوں۔ جن کا جتنی اور عمومی وقوع ان کو انتہائی افعال کی قسم سے خارج کر دیتا ہے۔ (وہ افعال جن میں پسند یا اختیار کو دخل ہے) لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ ان کے لئے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو ان کو مخصوص تصورات سے پہنچتی ہے۔ (1) اور بلا فرضی یا فرضی افعال بظاہر جذباتی محرکات سے نہیں سارہ ہوتے۔ وہ سب اکثر مشابہ افعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔ جہاں کہیں اصول نظری غور و فکر وغیرہ کسی عزم کا تعین کرتے ہیں ان کی مساوات ۱۔ ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر ان کا کسی اخلاقیات اس بیان پر قاعدت کرے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (بالفعل) ان کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو کوئی قبولت کا حق حاصل ہوتا ہے۔

9- (2) لیکن اس کا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلسلہ تصورات پسند یا اختیار کیلئے تعین کے لئے ضروری ہیں (یعنی ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جن میں متاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر طلبی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف در جا سے سرگرمی یا مایوسی سے تو جو اثر کام کرتا ہے وہ کم و بیش شدید حس یا کوئی عقلی جز متاثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تعین محض حس سے نہیں ہو سکتا بلکہ حس بعض تصورات یا تصدیقات کے ساتھ مل کے کام کرتی ہے۔ حس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی معنی واقعہ میں ارادے اور پسند

۱۔ بعض افعال کا وقوع ہم سے ہند و بارہ ہوتا ہے کہ ہم اس کے کرنے پر رضامند نہیں ہوتے مگر بلا چوں کو

کی رہنما ہو۔ اور عقل جزو سے بالکل علیحدگی کرنا واقعات کی ناقابل معافی عدم توحیدی پر ولایت کرتا ہے۔ (3) بلاخر یہ تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور کبھی غرض کی شان حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک نمایاں حس لذت کی لگی ہوئی ہوتی ہے جو دوسرے ضعیف اور غیر مؤثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے۔ تعلق غرض اور اقتصاد کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل ہیضہ ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت نہیں ہے۔

نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کر دیا جائے۔ ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ اخلاق جس کی بنا حیات پر ہے جس طرح اس کا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے۔ اس میں کوئی خطا حاصل اس حیثیت کا نہیں سمجھ لیا گیا ہے۔ محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے صحبت یا ہمدردی یا خیر غلطی میں۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں چڑتے ہیں وہ افعال جن میں پسند کا یقین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔

10۔ اب ہم کو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہئے۔ اور یہ دریافت کرنا چاہئے کہ کسی امکانی صورت کی محرکیت پر کسی احتیاطی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔ عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔ عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے یقین میں اخلاقی ارادہ پر خراب اثر پڑتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ اگرچہ کائنات ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہ ہو کہ وہ اس کا حامی ہے لیکن اس کی صحت کیلئے تسلیم نہیں ہوئی ہے۔ ہماری اخلاقی تصدیقی فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہم کو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر غلطی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیقی پسند بے کی نہیں ہے۔ بجائے اس کے ایسا فعل ظاہر اس کے لائق ہے کہ اس پر نیک یا اخلاقی کا مفہوم محمول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیقی کے موافق ہیں۔ (یعنی جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے)۔ ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کر دیا جائے تو چورائے ماننے کے قابل ہے وہ یہ کہ ان کا کسی یعنی خورد تامل کے اخلاق کی جانب سے جوش ہو ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزوؤں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر ولایت کرتے ہیں۔ مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض فریضیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حسی (جذبی) تصورات کا اثر ہے۔ بہر طور یہ ضروری نہیں

کردت یا الم شامل ہو کسی فعل خلقی کی ابتدائی پیدائش میں۔ اور پلا غرضیر (کائنات) کسی خالص جذبی فعل کو مردود نہیں کر دیتی بشرطیکہ ضمیر ان کی غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیات میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ غرضی کی تحریک سے اس کا صدور ہوا۔ اور اس کے ساتھ اس کا اخلاقی وصف خس پر موقوف نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ تسلیم کر لیں کہ مخصوص اخلاقی حیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات کو ارائی اور ناگواری (دیکھو ف 2 مذکور بالا) پیدا ہو کے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکا ہے لہذا ہم کو چاہئے کہ ہم اس کے باب میں کوئی حکم نہ دیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں ممکن ہے کہ خالص حیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہو جائے اگر چاہیا جذبی نظریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور نا قابل تسلیم ہو کے مردود ہو جائے گا۔

11۔ اس کے حقائق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کی جانب توجہ دلاتا چاہتے ہیں جس پر اب تک ویسا غور نہیں کیا گیا جس کا وہ سزاوار تھا۔ وہ حیات محیط بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکزوں سے پیدا ہوتے ہیں ان میں فرق چاہئے۔ جس طرح تصورات اور اک اور تصورات حفظ یا خیال (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ و خیال کے تصورات کے جن کا شیوع مرکز سے ہوتا ہے گو ارائی اور ناگواری کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت ان کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس بیچ در بیچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو محض یا تصور کے گردا گرد عالم جسمانیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنا اور اک کے غلبہ پر ہے بمشکل ممکن ہو گا اگر وہ احساسات جو مرکزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے فطری تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جہالی قدر شناسی کا باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر بمشکل ممکن ہوتا۔ اگر حسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حیات اور تصورات میں ہیں۔

جزئیت اور کلیت

1- جزئیت اور کلیت دو متبادل جواب اس سوال کے پیش کرتے ہیں: کہ ہمارے کردار سے حقائق کون ہو رہے ہیں؟ اگر اس کردار کو اخلاقی کہیں؟ جزئیت یہ جواب دیتی ہے کہ ہمیشہ مخصوص اشخاص، شخص اور معین افراد اخلاقی ارادے کے معرض ہوتے ہیں۔ کلیت کا اظہار ویسے ہی تعین کے ساتھ یہ ہے کہ یہ معرض ہمیشہ ایک جماعت ہوتی ہے خواہ وہ خاندان ہو یا قوم ہو خواہ کوئی معاشرتی طبقہ یا علوم و فنون کے در سے وغیرہ وغیرہ ہوں انہیں پر اخلاقی کردار کی نظر پڑتی ہے۔ جزئیت منقسم ہے انانیت اور غیر انانیت میں اس اظہار سے کہ عامل خود اپنی ذات کو اپنے ارادی فعل کی غایت سمجھتا ہے یا اور اشخاص کو معرض اپنے اخلاقی فعل کا تصور کرتا ہے۔ کلیت کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی قسمیں اجتماع کی ہیں جس کو ہم یوں کہتے ہیں کہ معاشرتی تمدنی قوی۔ اور یا محض انسانیت کے لحاظ سے کلی اجتماع پیدا ہوا ہے۔ بطور قاعدہ کلیہ کے سب سے اخلاقی اجتماع کی تعریف انسانیت ہے اسی کو سب سے بلند ترین اجتماعی مقصد اخلاقی کردار کا سمجھنا چاہئے۔ اور دوسری صورتوں کو صرف آبادی کی منزلیں تقریبی غایت یا ضروری واسطے اخلاقی مقصد کی تکمیل کے جاننا چاہئے۔ طرفین کے مابین خلیف درمیانی نقطے یا نظریات ہیں۔ اس طرح سے انانیت اور غیر انانیت کو ملائے جاسکتے ہیں اور کلیت کی مختلف صورتوں کو ایک ہی نظریہ کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ نہیں بلکہ طرفین یعنی جزئیت اور کلیت دونوں پہلو پہ پہلو ایک ہی اخلاقی نظام کے حدود کے اندر قائم رہ سکتے ہیں۔ ہم جائز ہونا بلکہ ضروری ہونا ایسے کردار کا جس کا رخ شخص واحد کی جانب ہو تسلیم کر سکتے ہیں جس طرح ایسے کردار کے جواز یا ضرورت کو ماننے ہیں جس کا مقصد جماعت کی بہبود ہو۔

2- ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں خیالوں کے فرقے اگلے دھنوں میں بھی پائے جاتے تھے۔ سقراط، رواقیوں اور اپنی قورس یہ سب جزئیت کے طرفدار تھے۔ افلاطون کا میلان کلیت کی جانب تھا۔ ار۔ ملاطالیس دونوں فرقوں کے درمیان تھا کوئی اخلاقی حکیم قدیم عہد کا خالص لاناہیت کا طرفدار نہیں ہے جزئیت کا اکثر حصہ انائی اور لاناائی دونوں ہو سکتا ہے۔ خالص انانیت سیرینی سکھا میں (دیکھو 9-3) اور ان کے بعد اپنی قورس کے تابعین میں پائی جاتی ہے۔ بانی مسیحیت کو انسانی کلیت

کا حامی کہنا چاہئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ان کا فرض کل نئی نوع انسان کو نجات دلاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے اخلاق احکام میں افرادی (جزئی) میلان پایا جاتا ہے لیکن اس میں اشخاص کی حیثیت داخل نہیں ہے لہذا جزئیت جو شر و انسانی کلیت کی ہے۔ انانیت اور لائانیت دونوں کا پلہ برابر ہے اور احیاناً لائانیت زیادہ بھی جاتی ہے۔ یہی نکتہ نظر الہیات کے اخلاق میں بھی موجود ہے قائل کے فرائض اپنی ذات کے متعلق پہلو پہ پہلو ان فرائض کے رکھتے جائیں جن کا رخ اوروں کی جانب ہے۔ جب علمائے الہیات اجتماع حکومت یا کلیسا کو خاص معروض اخلاقی ارادے کا قرار دیتے ہیں تو وہ قدیم سبکی اخلاقی خیالات کی جانب رجوع نہیں کرتے جو اگلے وقتوں میں جاری تھے بلکہ اخلاق کی توسیع اور تکمیل کسی اور زمانہ کی ضرورتوں کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

3۔ متاخرین کے اخلاق میں کل رنگ اور قسمیں جزئی اور کلی نظریہ کے پائی جاتی ہیں۔ اسپنوزہ اور ہابس انانیت کے قائل ہیں وہ عامل کے حفظ ذات اور منافع اور خوشحالی کو طبیعتی نتیجہ اس کی تمام کوششوں کا خیال کرتے ہیں۔ ہابس سفارش کرتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایک نیکی کا اندازہ اختیار کیا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ایک ضروری واسطہ مقصد کے پورا ہونے کا ہے۔ دی کارٹس لایکھتے بجائے دیگر جزئیت کے طرفدار ہیں۔ یہ انانیت اور لائانیت کو ملاتے ہیں۔ فرانس لیکن ظاہراً خالص کلیت کی جانب ہے جس کا انداز معاشرت اور انانیت کا پہلو لئے ہوئے ہو۔ کبر لیڈ اور لوک جزئیت کو کلیت کے ساتھ مرکب کرتے ہیں۔ جیمس ہوم اسمتھ نقد لائانیت کے قائل ہیں۔ شطرنی کی کانت اور کلٹی افرادی یعنی جزئیت کے طرفدار ہیں باعتبار اس لفظ کے عام معنی کے۔ اگرچہ کلٹی مابعد کے زمانے میں انسانی کلیت کی طرف مائل ہو گیا ہے۔ شاپنہار کوٹ اور ٹولان انانیت کے قائل تھے۔ ریکل اور وولف انسانی کلیت کے۔ ہربٹ افرادی ہے اس اصطلاح کے دونوں منہبوسوں کے لحاظ سے۔ ہڈا خرکراس اسپنوزہ اور ولن ہارٹمان چاہتے ہیں کہ جزئیت اور کلیت میں تالیف ہو جائے۔

4۔ یہ اختلاف اخلاقی نکتے نظر کا انکاس ہے (1) ایک واقعی فرق کا اخلاق حکم میں (2) کلثرت زمانی اور معاشرتی اثرات کا۔ انھارویں صدی کا وجدان کل عالم کی خیر طلبی کا ادا نہیں ہو سکا تھا تو یہ بالکل کلیت سے جو اس زمانے میں زبان زد خاص و عام ہے۔ اکثر اوقات جبکہ فرد اعداد اپنی ذات اور اپنی ضرورتوں کو جماعت کے مقاصد اور دستورات کے خلاف پاتا ہے جس جماعت سے اس کا تعلق ہے پیدائش اور حقوق کے لحاظ سے پس اخلاق طبعاً یا تو بہت جزئیت کی اختیار کرتا ہے یا انتہائی کلیت کی وطنی ہذا القیاس۔ مگر ہم نوع انسان کے اخلاقی حکم کے

بارے میں سوال کریں تو ہم کو ایسا جواب ملتا ہے جو جرحیت کیلئے بھی قوت دیکھتا ہے وہی ہی کلیت کے لئے بھی۔ اگر ایک فرد انسان دوسرے پر مہربانی کرے بغیر اس کے کس کو جماعت کی مدد کا خیال ہو تو ہمارا ضمیر اس کو تنگی کہتا ہے بشرطیکہ ناسیت کا تصور اس کے پیچھے نہ لگا ہوا ہو دوسری جانب ہم اس طرز کردار کو بھی پسند کرتے ہیں جو کل بنی نوع انسان کی بھلائی کے لئے کیا جائے۔ پیدا ہونا ایسے کاموں کا جن کی عقلی لذت مختصر نہیں ہے کسی شخص کی ذات سے یا کسی خاص وقت سے۔ ہم ایسے کام کو بھی اخلاقی کہنے میں پس و پیش نہ کریں گے جس کے اغراض خاندان کے تنگ حلقے یا اس سے بڑے دائرے سے کسی پیشے یا کسی طبقہ معاشرت قوم یا سلطنت کی ترقی کے لئے کیا جائے۔ بالفاظ دیگر ہمارا اخلاقی حکم اس وضعی تضاد سے جرحیت اور کلیت کے آگاہ نہیں ہے۔ تاہم ایسے موقع بھی آتے ہیں جبکہ ان دونوں میں فرقی بلکہ ان میں سے ایک کو اختیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ بعض خط عمل جس کا رخ فرد واحد کی جانب ہو (یعنی کسی شخص خاص کے لئے کام کیا جائے) ایسے فعل کا میل فرائض کے ساتھ نہیں ہو سکتا یعنی وہ فعل ضروری نہیں ہے کہ عام الناس کی بہبود کے لئے بھی مناسب ہو اور اس کا ٹکس بھی درست ہے یعنی جو کام فرض کی انجام دہی یا جمہور کے لئے کیا جائے ممکن ہے کہ کسی خاص فرد کے لئے مناسب ہو۔

5۔ یہ نظریہ جس کو اکثر اہل اخلاق نے مختلف زمانوں میں اختیار کیا ہے کہ فرد واحد اور معاشرت یا جمہور کے جذبات اور میلانات میں موافقت ہونا چاہئے۔ کانٹ کے ٹھگی مقلد میں یہ کلیہ ایک قانون کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ہم جس قدر زیادہ آرزو کریں کہ دونوں امور میں مسامتہ اور موافقت ہو لیکن ہم کو مجبوراً دو اموروں میں سے ایک اختیار کرنا پڑا یا تو کسی فرد واحد کی بھلائی ہو یا جماعت کی رفاد و فلاح ہو۔ جو مشکلات اس طرح پیدا ہوتی ہیں ان کا مقابلہ اس سیدھے سادے مقولے سے ممکن نہیں ہے یعنی چاہئے کہ جماعت کے اغراض کو ضرور ترجیح دی جائے فرد واحد پر۔ ضرورت کا وجود صرف اس وقت پایا جائے گا جب کہ جماعت کے اغراض فرد کے اغراض پر منطبق ہو جائیں یا اس وقت جبکہ کم از کم جماعت کے اغراض کے پورے ہونے سے ممکن ہے کہ اراکان خاص کے جائزہ مطلوبات بھی حاصل ہو جائیں دوسری جانب ایک ایسی صورت بھی قابل تصور ہے جس میں جماعت کی بھلائی کسی طرح فرد کی بہبود سے زیادہ اہمیت ایا قدر وقعت نہ رکھتی ہو۔ لہذا ہم پر ہمیشہ یہ سوال ڈال دیا جاتا ہے۔ کہ سب سے اعلیٰ یا آخر انجام اخلاقی کردار کا کیا ہے یعنی مسئلہ خیر کل اور اسی سوال سے اس کا بھی فیصلہ ہوگا کہ ہمارے ارادہ کا

مقصد آیا شخص خاص ہوتا ہے یا کوئی صورت جماعت کی فقط انسانی کلیت کے کلیہ نظر سے ہم بدلتے کہہ سکتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت ہرگز ناقابل موافقت نہیں ہیں۔ اور چونکہ مسیحیت نے اس رائے کو پوری قوت مذہبی منظوری کی بخشی ہے ناقابل انکار کا اغراض سے علم اخلاق کے یہ ہے کہ انسانیت کے نظریے کی پوری تائید کی جائے۔ یہ صحبت کہ خاص اشخاص ضروری ہے کہ اخلاقی ارادے میں عین نقطہ موافقت پر ہوں۔ معاشرتی تمدنی قوی اور انسانیت کی قوتوں کی روز افزوں تکمیل سے باطل ہو جاتی ہے۔

ان دونوں کلیت اور جزئیت کے فرقوں کی بحث سے ہمارے ناظرین انسانیت اخلاقی احکام کی سمجھ لیں گے۔ یہ انسانیت ہمارے دلوں پر زیادہ قوت کے ساتھ اور ہر طرح سے شہت ہو جائے گی جب ہم یہ تحقیقات شروع کریں گے کہ اخلاقی ارادے کا انجام کیا ہے۔ یہ انسانیت اس خراب المثل سے خوب واضح ہوتی ہے۔ کہ 'خوب تر دشمن ہے خوب کا'۔ تمام تصدیقات کی قدر و قیمت کے باب ہیں اور ان میں داخل ہیں جمالی تصدیقات اور وہ تصدیقات جو حواس کے حسیات پر مبنی ہیں ان سب پر نشان انسانیت کا موجود ہے۔ علم نفس سے یہ منسوب ہو سکتے ہیں حسیت کی خصوصیت سے عموماً جملہ کوششوں کے موقع پر اہل اخلاق نے ہر زمانے میں ایک معیار اخلاقی حکم کا مقرر کرنا چاہا ہے۔ یعنی دریافت کرنا کسی اعلیٰ درجہ کی خوبی یا غرض کا جس کا اکتساب اخلاقی ارادے سے ہو۔ مگر کوئی تعریف اب تک نہیں پیش ہوئی۔ جس پر سب کا عمل اتفاق ہو۔



موضوعیت اور معروضیت

1- (1) موضوعیت کے مذہب میں انجام اخلاقی فعل کا موضوعی (فعلی) بیان کیا جاتا ہے۔ خواہ خود فاعل ہو یا اور اشخاص۔ یہ حالت ضروری ہے کہ جس ہو۔ طریقے گوارائی اور ناگوارائی خصوصیت کے ساتھ باعتبار اپنی خصوصیت کے موضوعی ہیں۔ تمام موضوعی طریقوں سے یہ طریقے بہت ہی کم اس قابل ہیں کہ ایک دوسرے کو اس کی اطلاع دے سکے۔ اور اس میں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے (دیکھو صفحہ 26-12)۔ مزید برآں یہ گوارائی اور ناگوارائی آخری مقصد ہونے کی صلاحیت اچھی طرح رکھتے ہیں ان کے حاصل ہونے کے بعد یہ سوال نہیں کیا جاتا کیا انجام بنے کیونکہ اس کے ساتھ ہی یہ ہے کہ کل حیات کی قدر و قیمت مساوی نہیں ان میں کم از کم باعتبار شدت اور پائیداری کے اختلاف ہے۔ اور ظم نفس میں اور فرق بھی کیا گیا ہے فاعل جس ہوتا یا ادنیٰ درجہ کی اور عقلی یا اعلیٰ درجہ کے حیات۔ ان میں فاعل اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ حیات جو کسی تفریق پر موقوف ہیں ان کے ساتھ جو قصور ہے یا جو عقل پر موقوف ہیں (دیکھو صفحہ 28-2) موضوعی اخلاق نے باقاعدہ ظم نفس کے دو مختلف صور قس لی ہیں۔ یعنی مذہب لذت اور مذہب سعادت۔

لذتیت میں وہ خوشی جو اس سے حاصل ہوتی ہے سب سے بڑی ہوتی ہے اور اس لئے اس کی جستجو کرنا چاہئے۔ مذہب سعادت میں عقلی حیثیت زیادہ پائیدار ہے اور کامل اطمینان کا باعث ہوتی ہے سعادت کا حاصل ہونا مقصد اخلاقی کوشش کا ہے۔ دونوں فرقے متضاد محمولوں کا بہت ہی سیدھا سادہ ترجمہ بیان کرتے ہیں۔ وہ چال چلن جو خوشی پیدا کرنے کی جانب رہنمائی رکھتا ہے اچھا ہے۔ وہ جو رنج پیدا کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے برا ہے۔

2- (1) مذہب مسرت خاص خاص دقتوں میں اخلاقی تاریخ کے ظاہر ہوتا ہے یہ رائے اگلے دقتوں میں سیرینی Cyrenaic فرقے کی تھی (دیکھو بلوطیس Helvetius دیکھو صفحہ 8-9) ف (27-5) یہ خفیف سی تاریخی اہمیت فوراً سمجھ میں آ جاتی ہے (ii) اس کی جگہ ایک طرف تو خود حیات کی ماہیت میں ہے اور اعلیٰ درجہ کی تہذیب کی تکمیل میں دوسری طرف وہ لذتیں اور آلام جو محض حصہ بدن سے ملتی ہیں اگرچہ ہمیشہ ہوا کرتے ہیں لیکن ان کا اثر ہماری اندرونی حیات پر

بہت سریع الزوال ہوتا ہے (ii) مزید برآں یہ کہ نتیجے جسمانی لذتوں کے اکثر گوارائی کے برعکس ہوا کرتے ہیں (iii) اور پلا خر ہماری اخلاقی تصدیق میں اگرچہ ان پر غور کرنے سے بالکل انکار نہیں کیا جاتا لیکن وہ گوارا کر لئے جاتے ہیں محض اس لئے کہ وہ اخلاقی مقاصد کے واسطے ہیں یا صرف ایسی حالتوں میں جہاں وہ انسانی حیات کے زیادہ اہم مقاصد کے منافی نہیں ہوتے ان جملہ وجوہ سے کسی جذبات امکا نامارادے کے خاص اور تنہائی مقاصد سے شمار نہیں کئے جاتے اور جو نظریہ ایسی بڑی اہمیت ان کو دے اس کو رد کر دینا لازم ہے۔

(ب) یودی موزم Eudemonism مذہب سعادت جو اب تک زمانہ جدید کے اخلاق میں جاری ہے۔ وہ اس کے لئے واقعات سے بہت کافی مناسب دیکھتا ہے وہ اطمینان جو سرگرمی کے ساتھ فرائض کے ادا کرنے سے حاصل ہوتا ہے یا خمیر کے بخیر ہونے سے۔ فانی کدو کاوش سے کامیابی حاصل کرنے یا کسی ہنر کے کتاب سے یا فلسفہ کی کوثر یک دینے سے یا دوستی کے اتحاد سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پاندار اطمینان کے پیش ہما ہونے کی حد نہیں ہے لہذا وہ عمدہ تر مقصد ہے بمقابلہ اس خلیف اور سریع الزوال اور غیر یقینی اطمینان کے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہب سعادت ایک ایسا نظریہ ہے جس سے اخلاق کے اکثر نظامات کا مواء منسوب ہو سکتا ہے۔ غالباً کوئی صاحب اخلاق یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ تا فوشی افراد انسان کی ضروری تنجہ ایسے کردار کا ہے جس کو وہ پیش کرتا ہے یا جو یہ ظاہر کرے کہ وہ اس اثر سے جو حیات پر واقع ہو رہے پر دلور ہے۔

3۔ سقراط پہلا حکیم تھا جس نے سعادت کو صراحت سے کامل طور پر بیان کیا ہے۔ اپنی توحس کے بیروکار بھی سعادت کے بڑے ماننے والے تھے الملائون کہتا ہے کہ سعادت کا اور اک با فوق جسمانی احساس سے ہوتا ہے سبکی اخلاق بھی اس مسئلہ کو قبول کرتا ہے اور اس کے ساتھ سمجیت کا تقاضا یہ ہے کہ لذات جسمانی کلیتہً ترک کر دیے جائیں۔ یہ مشکوک ہے کہ آیا سمجیت کا اخلاق خالص مذہب سعادت ہے یا نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ سبکی مذہب اس جہان کی شان اور عظمت پر زور دیتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ جاہ و جلال دشمن پر جو زندگی اخلاق اور مذہب کی پابندی سے بسر ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ سمجھتا چاہئے۔ لیکن ان کو نیک اعمالی کا محرک نہ سمجھنا چاہئے۔ جدید فلسفہ میں شافٹسبری Shaftesbury نے مذہب سعادت کو اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک باطنی اطمینان اخلاق کا مقصد ہے۔ مذہب مصلحتیت (جس پر ہم مختصر یہ پوری بحث کرنے والے ہیں): دیکھو (9) ممکن ہے کہ مذہب سعادت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ جس میں کل کی سب سے بڑی

ہوئی سعادت یا ایک کثیر تعداد کی سعادت اخلاقی ارادے کا مقصد ہے۔ لوتز Lotze کو بھی اس مذہب کا ماننے والا کہنا چاہئے جو جس یا چند بے نی کو انتہائی معیار قدر و قیمت کا سمجھتا ہے۔ وہ کردار جس کو کوئی تعلق خوشی یا رنج سے نہیں ہے نہ وہ قائل پسند ہے نہ پسند ہو سکتا ہے وہ درحقیقت کردار ہی نہیں ہے۔ بلکہ خرم و دیکھتے ہیں کہ مذہب سعادت دوسرے اخلاقی نظریات کے ساتھ مرکب ہو گیا ہے۔ مثلاً کمالات کے ساتھ۔ پس کسی نہ کسی صورت میں یہ مذہب کل اخلاقی تصانیف میں جاری و ساری رہا ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے عہد میں بھی۔

4۔ اگر مسئلہ سعادت کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جس غایت کو اس نے بیان کیا ہے صرف وہی ایک انجام ہے جس کی وجہ سے اخلاقی کوشش اور اخلاقی فعل میں کوئی خوبی ممکن ہو سکتی ہے تو ہم بھی کچھ کلام کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ہم ایسے اغراض بیان کر سکتے ہیں جو قائل اکتساب ہیں اگرچہ وہ ایسے حیات سے بے نیاز ہیں جو ان کے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی جماعت کو منتخب کریں حکومت کو یا شاید نئی نوع انسان کو عموماً۔ اور ان کو معروض اپنے اخلاقی ارادے کا نہ پائیں یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ہم افراد انسان کے حیات کا لحاظ کر سکیں۔ ہم ایک شخص کو خوش کر سکتے ہو مگر کل نئی نوع کو یا ایک سلطنت کے اشخاص کو نہیں خوش کر سکتے۔ مسئلہ سعادت کو جڑیت کے ساتھ مرکب کر سکتے ہیں مگر عمومیت کے قصورات کے ساتھ اس کی تالیف ناممکن ہے۔ اور چونکہ عمومیت کی اخلاقی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ لہذا مذہب سعادت ضروری ہے کہ ناقابل نظریہ سمجھا جائے۔

ہمارے چال چلن میں افراد کے ساتھ سعادت کا عطا کرنا کسی طرح سے بھی تنہا یا معمولی انجام اخلاقی غرض کا نہیں ہے۔ معلم جس کے ذہن میں اپنے شاگردوں کی لیاقت حاصل کرنے کا خیال ہے انسان دوست فرقہ جو یہ چاہتا ہے کہ نیکے اور کامل مظلوموں کی حالت درست کرے۔ دوست جو اپنے مجرم ضمیر کو بذریعہ اقبال جرم کے بارگناہ سے سبکدوش ہونے کا موقع دیتا ہے۔ ان سب کا یقینانہ مقصد نہیں ہے کہ کوہرا حیات کو تحریک دیں خواہ دوسروں میں خواہ اپنی ذات میں۔ لہذا ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ مطلوب اُن کا یہ ہے کہ ہر اخلاقی غرض کے حاصل کرنے کے ساتھ ہمیشہ ایک پائیدار اطمینان لگ رہے لیکن یہ اکثر اوقات ایک ثانوی اثر ہوتا ہے۔ اچھا تو ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہی اکیلا مقصد ہمارے ارادے کا نہیں ہوتا۔

5۔ (2) معرفیت کے مذہب میں حیات بالکل مجمل اور ناقابل یقین سمجھے جاتے ہیں اس لئے کہ ان سے اخلاقی سیرت کے معروض کا کام لیا جائے۔ لہذا بعض معدنی معیار اور اغراض

ایسے قائم کئے جائیں جن کی صحت لذت و الم سے بے نیاز ہو۔ ہمارے پاس مختلف صورتیں معروضیت کی ہیں مطابق معروضی معیار قائم شدہ کے مختلف اقسام کے۔

(۱) کمالیت جس میں کمال یا ترقی اخلاقی ارادے کا مقصد قرار دی گئی ہے۔ اس کو لائیچیز نے اخلاق میں جاری کیا تھا۔ اُس کے مابعد الطبعی نظریہ سے عالم ایک سلسلہ افراد کا ہے جن کے مختلف مدارج ہیں۔ (دیکھو صفحہ 17-2) سب سے اعلیٰ اور سب سے کامل فرد خدائے تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ یہی ایک فرد ہے جس سے کل کائنات کا ظہور پوری صفائی کے ساتھ ہوا ہے۔ جو فرد جس قدر تاریک ہے اتنی ہی اس کے کمال میں نقص ہے۔ پس ترقی کا طریقہ یہ ہے کہ کمال کی جانب حرکت کی جائے۔ یہ صاف صاف نشوونما کا تصور ہے۔ اس نظریہ کو مدون کیا اور عام قبولیت کے قابل بنایا خیر ولف Chr. Wolff نے اسی لئے کچھ نہ کچھ نشان اس نظریہ کا کائنات کی تصانیف میں ملتا ہے اس بیان میں کہ فرضِ عامل کا اپنی ذات کے لئے ذاتی ترقی ہے۔ بے شک یہ تصور کائنات کے عہد کے بعد بھی بجائے خود ہر ہر کم از کم اوسط درجہ کے حق پر جو کسی اخلاقی نظام میں مل سکتا ہے۔ اور زمانہ حال میں لپس Lipps نے پھر اس کی جانب رجوع کیا اگرچہ اس کی ابتدا جس طرح کی گئی تھی وہ قبول نہیں کی گئی یعنی وہ خاص مابعد الطبعی سلسلہ لائیچیزی افرادیت کا۔ ان اخلاقیات سے قطع نظر کہ کمال سے صرف یہ مراد ہے کہ ہر شخص کی قوتوں کے آزادانہ عمل میں کوئی سد نہ ہو اور پوری تکمیل درجہ بدرجہ حاصل کی جائے۔

۲۔ (ب) ایک اور صورت معروضیت کی ارتقاءیت ہے جس کا یہ اظہار ہے کہ تکمیل یا ترقی اخلاقی کوشش کا مقصد ہے۔ وکل یہی مذہب ارتقاءیت کا رکھتا تھا۔ لیکن اُس نے تکمیل کے مفہوم کو کچھ ایسی منطقی عبارت میں بیان کیا کہ اُس سے طرز ادائی مطلب میں تاریکی پیدا ہو گئی۔ اُس نے اخلاق کو بطور خود مستقل نہ رہنے دیا اور وہ اعلیٰ قیمت اس کی اُس کو ہاتھوں نہ رہنے لگی جو اس کی طرف اب منسوب کی جاتی ہے۔ اس کو صرف تنہا یہ مرتبہ بخشا اور یہ سب سے بلند مقام کلاسی طریقہ میں نہ تھا۔ وڈت نے اغراض کا ایک سلسلہ حسب مدارج ترتیب دیا ہے جس کا سب سے بلند مقام مثالی تصور ہے جس کا واقعی حاصل ہونا محال ہے۔ وہ اطمینان ذات اور ترقی ذات کا شخصی اغراض سے ہونا تسلیم کرتا ہے لیکن یہ بھی تقریبی مقاصد سیرت کے ہیں درمیانی منزلیں اخلاقی فعلیت کی گزرگاہوں کے طور پر ہیں۔ معاشرتی اغراض زیادہ اہمیت رکھتی ہیں جن کا اظہار (دفع) بھورہ عام اور ترقی عمومی میں ہوتا ہے اور سب سے اعلیٰ انسانیت خیر و صلاح کے اغراض ہیں جن کا اثر عقلی خوبیوں سے ہوتا ہے اور ان کا فوری مقصد مستقل اور دائمی ترقی انسان کی ہے۔ ہم کو چاہئے مذہب

کی طرف نظر کریں وہ طرے کا خیلا ہے کہ وہ خاص خاص تاریخی زمانوں کے لئے ایک واقعی معیار اخلاقی کو شکل کا مہیا کر سکتا ہے اخلاق سے محض رہ-توان ترقی کی عام سمت کا (یعنی جس طرف اس زمانے کے لوگوں کا رجحان ہو) دریافت ہو سکتا ہے۔ لہذا تکمیل یا ترقی خود ہی تھا صحیح انجام اخلاق کا ہے۔

7- ان دونوں قسموں کی معروضیت سے ایک بھی صاف اور واضح نہیں ہے جس پر قابل اطمینان اخلاق کے نظریہ کی بنیاد رکھی جائے۔ یہ لا-یعنی ہے کہ کمال یا ترقی یا تد-رجی تکمیل کا ذکر کیا جائے جب تک کہ ٹھیک ٹھیک تعریفیں ان اصطلاحات کی نہ بیان کی جائیں۔ ہمارے پاس ایک معیار ہونا چاہئے جس سے کسی مفروضہ صورت میں طریقہ اخلاقی کی عینہ شناخت کر سکیں یا جو مثال دی جائے اس کو جانچ سکیں۔ ہم ہر قسم کی تکمیل کو اخلاقی پسندیدگی سے نہیں دیکھتے بلکہ صرف اسی تکمیل کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو کسی طے شدہ نیت سے ہوئی ہو یا خاص مقصد سے ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ اخلاقی کمال یا اخلاقی ترقی مراد ہے تو ہم جواب دینگے کہ اس تعریف میں منطقی اختلاف ہے۔ اس تعریف میں عینہ وہی اصطلاح شامل ہے جس کی تعریف مطلوب تھی۔ پھر اگر ہم سے کہا جائے کہ علم کی افزائش یا حکمت اخلاقی انجام ہے تو بھی ہم کو اس پر کئی اعتراض ہیں (i) قابلیت کی تقسیم بے قاعدہ طور سے ہوئی ہے اور اس وجہ سے اسے اخلاق کا مہائی کی حالت نہ سمجھنا چاہئے۔ (ii) تناسب و درجہ ہماری تمام باتوں کی تکمیل عمدہ سیرت کی واقعی یکطرفہ قابلیت کے ساتھ مربوط نہیں ہو سکتی اور وجود کے محدود پیلوں یا انحصار کرنے سے جو کسی خاص فرقے یا چنے میں مطلوب ہو (iii) کسی خاص استعداد کی عدم موجودگی یا کمی سے ضرور بنا کوئی اخلاقی نقصان نہیں ہو سکتا اگر ہم سے پتہ چلے کہ یہ کہا جانے کہ ترقی کا رخ یا میلان صرف خاص شخص کے مشاہدہ سے سمجھا جاسکتا ہے اور معاشرتی یا انسانیت کے مقاصد سے یا جس کا ظہور خاص اشکال میں ہوتا ہے ہم جواب دیں گے کہ ایسی سیرت کی تحریک کا سبب ایسے اغراض یا مقاصد کے خیال سے ہوگا نہ کہ غیر محدود اخلاقی ترقی کے تصور سے۔ اخلاقی ارادے کے مقاصد کے مسئلہ کے جواب میں یہ توقع نہ کرو کہ کسی خاص انتہائی یا مجرد اثر کے ساتھ نسبت دینے سے جواب ہو سکتا ہے بلکہ وہ ایسے مقصد یا انجام کا بیان ہے جس کے حاصل ہونے کے لئے کوئی خاص ذہن کسی خاص صورت میں کوشش کرے۔

8- (ج) ایک تیسری صورت معروضیت کی فطریت ہے۔ اس لحاظ میں اخلاقی کردار کا انجام ایسی زندگی ہے جو بالکل فطرت کے موافق ہو۔ اس حد کے موافق اخلاقی احکام یا

فرائض پر موقوف نہیں ہے کہ وہ انسان کی فطری حالت کی مزاحمت کریں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ معروض انسانی کو شش کا یہ ہونا چاہئے کہ طبعی میلانات اور عادات کے ہاتھ میں باگ دے دی جائے اور وہ فطری تحریکات پر چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی مقصد ممکن ہے کہ مختلف صورتوں میں بالکل مختلف ہو اور فطریعت میں کوئی صحیح تعریف اخلاقی مقصد کی نہیں کی جاتی۔ اگر ہم کوششوں جسمانی کے پورا کرنے کی خواہش ہو تو ہم کو اس کے وسیلے مہیا کرنا چاہئیں تاکہ وہ حاصل ہو اور اگر ہم کو اپنی درجے کے اطمینان کے حاصل کرنے کا شوق ہو تو ہم کو چاہئے کہ اس اکتساب کرنے کی تدبیر عمل میں لائیں۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ تاریخی میلانات زندگی بسر کرنے کے جو موافق فطرت کے ہوں ہر زمانے میں متفاوت ہوتے ہیں اور ان میں بہت بڑے فرق ہیں فرق کلیہ نے یہ تصور اخلاق میں داخل کیا تھا۔ روٹھین نے پہلے پہل اس خیال کو اخلاقی مطالب میں صرف کیا تاہم روٹھین فطری اور عقلی اور واجب کو بعینہ یکساں سمجھے (دیکھو ف 3-9) کہ وہ جہاں دیگر فطری وجود کو ایک مثال کامل وجود کی سمجھا بتقابلہ تکلف اور تصنع کے جو اس کے عہد میں جاری تھے۔ اور خود ہمارے زمانے میں نیٹ زئی Nietzsche زور دہی آلودی در مارل 1887 Zur Genealogie de moral میں ایک تصویر اعلیٰ انسان کی کھینچی ہے جس کی قوت بھرپور ہو اپنی خواہشوں کو پورا کر سکے اور اپنی قوتوں کو نمایاں کرے اور نتائج کا ذرا بھی لحاظ نہ کرے۔ اگر فطریعت سے درحقیقت یہی مراد ہے جیسا کہ بیان ہوا تو یہ مذہب اخلاق کے کلیہ کو توڑنے والا ہے: کیونکہ اخلاق اسی حالت میں ممکن ہے (جس کو ہم بیان کر چکے ہیں: ف 9-1) جبکہ درمیان فطری کردار کے اور ایسے کردار کے جو مطلوب یا محکوم بہ ہے تقابل واقع ہو۔ دوسرے لفظوں میں فطریعت کا مسلک اخلاق میں اسی حالت میں مانا جاسکتا ہے جب تک فطریعت کا تصور بالفضل موجود نہ ہو سکے اس مسئلہ کا نشو و نما اس خواہش سے ہوا ہے کہ انسان حالت اولیٰ پر عود کرے (یعنی جیسا ابتداءے آفرینش میں بلا کسی قانون اور قاعدہ سے کی پابندی کے مطلق العنان تھا وہیسا ہی ہو جائے)۔ اور اس کا طریقہ ہر حیات کا قوی اور سادہ ہو۔ اور اس کی حقیقی شان ہی اور ہے متقابل اور متضاد طریقہ حیات کی تنقیدی حیثیت کے لحاظ سے۔

9- (د) انگریزی اخلاق میں ایک چمکی صورت معروضیت کی ہے جس میں منصفیت غالب ہے۔ فرانسس ہکن نے منصفیت کے اخلاق کے پہلے سر کو ااپنا شروع کیا تھا جبکہ اس نے بھودھام کو اخلاقی کوشش کا مقصد قرار دیا تھا۔ اس کے زمانے سے یہ صورت قدم بقدم چلتی رہی صرف شخصیت یا

عمومیت کے سیلان کے اعتبار سے فرق پڑا۔ ہائس اور کبر لینڈ اور لوک مذہب منفعیت رکھتے تھے۔ اس نظریہ کو بچھام نے پھر زعمہ کیا تھا اور جان اسٹوارٹ مل نے اس کی بڑی زور سے حمایت کر کے تفصیلی بحث کی (دیکھو مذہب منفعیت 1863)۔ فرانس میں اس مذہب کا ایک تابع پیدا ہوا یعنی کوٹ اور نیک اسی زمانے میں بعض جرمنی کے اخلاقچیں مثلاً ون گزیسکی Von Gizycki ان میں سے ہے جنہوں نے اس مذہب کو قبول کیا ہے اور اسی زمانے میں اس مذہب کے خلاف لوک آلت پڑے اور اس نظریہ ہی کو رد کرنے لگے جرمن علم اخلاق میں خصوصاً ون ہادڈٹ ولمان وڈٹ پالن نے سخت مخالفت کا پہلو اختیار کیا۔ بنیادی اصول منفعیت کے مذہب کا یہ ہے کہ نفع یا صرف الحالی انجام یا مقصد اخلاقی افعال کا ہے۔ لیکن چونکہ تصور نفع کا ایک اضافی تصور ہے لہذا یہ سوال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ مفید کس کے لئے مفید ہو اس طرح منفعیت اپنی حد سے گزر کر سعادت کے مسلک پر آ جاتی ہے اور یہ کہ خوشی کی جاتی ہے کہ نفع کی یا صرف الحالی کی تعریف اس ضروری تعلق سے کی جائے جو اس کو لذت و الم سے ہے۔ اس طرح مفید یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس سے لذت حاصل ہو اور الم سے بچ سکیں یا حید سعادت کے مترادف ہو جاتا ہے۔ یہ کلیہ "کام کرو تا کہ انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل ہو۔" یہ کلیہ سعادت کے کلیہ میں بدل جاتا ہے۔ "کام کرو تا کہ تعداد کثیر کو تا حد امکان زیادہ سے زیادہ سعادت حاصل ہو۔ صرف یہی ایک بچاؤ ہے جب عمومیت اخلاقی تصور کی حد سے بڑھ جاتی ہے یہ ضروری نتیجہ منفعیت کے سادہ اصول کے اختیار کرنے کا ہے۔ کیونکہ یقیناً کچھ ایسے امور ہیں جو انسان کو مطمئن نہیں کرتے مثلاً ایک بڑی تعداد کو معاشی ایجادات کی اور ترقیاں اور افادہ اور استفادہ (اطلاع دہی) کے وسیلوں کی یا بعض صورتیں تقسیم محنت کی وغیرہ وغیرہ۔

10- اس مسئلہ پر کہ منفعیت حید مذہب سعادت ہو گئی ہے ہم ناظرین کو۔ اس تنقید کا حوالہ دیتے ہیں جو اس سے قبل لکھی گئی ہے (دیکھو 4) سعادت کے مذہب کی قطعی صورت کے متعلق (یعنی یہ کہ سوائے حصول سعادت کے اور کوئی مقصد علم اخلاق کا نہیں ہے)۔ ہم اس واقعہ پر خاص قوت صرف کر چکے کہ (کائنات) ضمیر کی شہادت سے براہ راست یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اخلاقی مجبوری سعادت کے حاصل کر لینی خواہ۔ اس کی کچھ ہی قیمت کیوں نہ ہو موجود نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کو اپنی اعتدالی حالت میں مظلوم کے ساتھ ہمدردی کا حس ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے اوپر بوجہ اپنی کمزوری اور شرافت کے آپ ہی مصیبت لایا ہو اس کے ساتھ ایسی ہمدردی نہ ہوگی۔ اگر ہم اس کی توبہ کو حتم نہ ہونے دیں صرف اس لئے کہ اس کو خوش دیکھ سکیں۔

صرف مطلق خوشی نہیں بلکہ خوشی جو بعض شرائط کے ساتھ ممکن ہو اخلاقی سیرت کا مقصد ہے۔ اور تقریباً یہی حالت منفعت اور صرف الحالی کی بھی ہے۔ کوئی نہ کوئی حد ضرور ہے خواہ ان میں سے کوئی اخلاقی مقصد کے کام آئے۔

قطع نظر اس کے منفعت میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ وہ ہر صورت کے اخلاقی فعل پر حاوی ہو سکے۔ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو سپاہی شکست کے بعد اپنے مقام مقررہ پر ٹھہرا رہے اس کا یہ اقدام نہ تو اوروں کے لئے مفید ہے نہ خود اس کی ذات کے لئے۔ کوئی عہدہ دار یا کسی خاندان کا سردار اگر کسی ڈو جے ہوئے بچے کے بچانے کے لئے اپنی جان کا خطرہ کرے تو غالباً عام بھوکہ کو ضرر پہنچاتا ہے نہ کہ نفع۔ پھر بھی منفعت کے مذہب میں فی الجملہ مغز حقیقت شامل ہے اور وہ اسی قدر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جس قدر منفعت مذہب سعادت کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے جس تنگی کا یہ قصد کرتا ہے۔ اس میں کمال اور ترقی کی بھی گنجائش ہے اور اطمینان کی بھی اگر اس کی حقیقت کا حقد بھی چائے تو یہ ایک نہایت وسیع اور جامع نظریہ اخلاقی سیرت کا پیدا کرتا ہے۔ صرف یہ ضرورت کہ خطا مجدد (استرائی) تصورات پر کفایت نہ کرے بلکہ چاہئے کہ حتی الامکان کمال صحت کے ساتھ خوشحالی کی مختلف صورتوں کی تعریف کرے خواہ وہ خوشحالی شخصیت سے تعلق رکھتی ہو خواہ ملکیت (عمومیت) سے۔

11- ایک پانچویں صورت معروضیت کی اس نظریہ سے پیش ہو سکتی ہے کہ خیر بذات خود ایک مستقل مقصد سیرت کا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس نظریہ کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فرض کو فرض ہی کے لئے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی نئی صورت معروضیت کی نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان ہے کہ اخلاقی فعل کے مواد میں محرک اور مقصد دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق ہو جانا چاہئے۔ تنگی کے کرنے کا باعث تنگی ہی ہے۔ وہ دوا میدہ جو فرض کے ادا کرنے پر ابھارتا ہے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا جو اس طور سے پورا ہو سکتا ہے بلکہ میلان ہے فرض کے ادا کرنے کا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی رائے جس کی بڑی زور سے حمایت ہوئی ہے اور حمایت کرنے والوں میں کانت اور ٹکنی بھی ہیں اخلاقی نظر کے بالکل مختلف انداز سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس رائے میں کچھ بھی ذکر تنگی یا فرض کے مواد کا نہیں ہے۔ اگر اس رائے سے ثابت ہو سکے کہ سوا اخلاقی کردار کے اور کسی میں یہ اطمینان مقصد اور دوا میدہ کا نہیں ہوتا یہ بڑے کام کی بات ہے فعل کی توصیف و تخصیص کے لئے۔ لیکن اور کسی طرح یہ رائے مستقل طور سے صحیح نہیں ہے۔

اب ہم اپنی مختلف اخلاقی فرقوں کی بحث کا خلاصہ کرتے ہیں۔ ان میں سے صرف ایک یعنی اناہیت بالکل اخلاقی شعور سے تناقض رکھتی ہے۔ (لاناہیت) اور عموماً دونوں قابلِ غور ہیں۔ اخلاقی مقصد خواہ اس میں دوسرے اشخاص کا لحاظ کیا جائے یا ایک جماعت کا اُس کی تعریف مختلف اطوار سے ہو سکتی ہے۔ حسی لذت اور پائیدار اطمینان اور منفعت اور کمال یہ سب اخلاقی سیرت کے مقاصد کہے جاسکتے ہیں اور اصول عام خوشحالی شاید ان جملہ مقاصد مذکورہ کو ایک تصور کے تحت میں لانے کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ ہم یہ چاہ سکتے ہیں کہ کوئی تناقض درمیان اس خوشحالی کی ان جداگاندہ صورتوں کے نہ ہوتا چاہئے۔ سب سے اعلیٰ ضابطہ اخلاقی سیرت کا ہمارے مدِ نظر رہے گا اور دو افرائکس اور ترقی اخلاقی تعلیقات اور اُن کے اثرات کی ہے۔ بلاخر ہم پھر اخلاقی احکام کی (دیکھو ف 5-29)۔ اضافیت کا لحاظ کریں گے اور ان کی تحلیل اور اعداد و شمار سے ان کی تحقیق کی ضرورت پر نظر رکھیں گے (دیکھو ف 9-11) یکطرفہ ہونا مختلف اخلاقی فرقوں کے خیالات کا دیکھ کے ہم یہ خواہش کریں گے کہ واقعات اخلاقی شعور کے معلوم کئے جائیں اور ان میں حتی الامکان صحت ملحوظ رہے اور ان واقعات کو فراہم کر کے اُن کی ترمیم اور تدوین کی جائے تاکہ ایک نظام پیدا ہو جائے۔

مآخذ

E. Pfeiderer, Eudemonismus and Egoismus 1880.

اس کتاب میں خصوصاً کانٹ کے نظریات پر ابراہم کئے گئے ہیں۔

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886.

J. Watson Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer 1896.

اخلاقی فرقوں کے بیان کیلئے عموماً (ف 30-27) دیکھو کتابیں ف 9 میں کیا گیا ہے اور

خصوصیت کے ساتھ وہ ہارٹمان وونڈٹ اور سڈوویک Von. Hartman, Wundt and Sidgwick تصنیفات۔



باب چہارم

فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام

1۔ اس کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں ہم نے کہا تھا کہ فلسفہ کے مسئلہ کے لئے ایک جدید تعریف کے دریافت کرنے کی ضرورت ہے تمام کوششیں جو اب تک عمل میں آئیں کر ایک صحیح تعریف فلسفہ کی بیان کی جائے وہ سب شکست ہو گئیں جب تاریخی تخیل کے واقعات سے لڑ بھیڑ ہوئی۔ سب سے بڑا نقص یہ جو تعریف میں ہو سکتا ہے وہ جامع یا مانع نہ ہوتا ہے۔ اور چند تعریضیں اب بیان ہوئی ہیں ان میں بھی دونوں خطائیں موجود ہیں۔ اگر فلسفہ کی اندرونی تجربے کی مناعت کہیں تو ہم مابعد الطبیعت کو یا منطق کو یا فلسفہ نظریہ کو فلسفیانہ تعلیمات میں ان کے مرتبہ پر جگہ نہیں دیتے مگر یہ بران علم نفس جو حقیقت اندرونی تجربے کی مناعت ہے اب وہ فلسفہ سے جدا ہو رہا ہے اور خاص علوم اس کی جگہ مان لئے گئے ہیں لہذا یہ تعریف مطلقاً اس کام کی نہیں کہ مخصوص شعبے فلسفیانہ عمل کے نکل سکیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ فلسفہ مجموعہ مناعتی علوم کا ہے۔ یعنی ترتیب اور تدوین مناعتوں کی تو ہم فلسفہ کی تاریخی تخیل کے سمجھنے میں ناکام رہیں گے اور اس کا مستقل مفہیم ابھی نہ سمجھ سکیں گے۔ ہم نے فلسفہ کے تصور کو بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے۔ اس طرح سے ان تمام ضابطوں پر گزر چائیں گے جو کتابوں میں فلسفہ کی تعریف کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی غلطی پائیں گے۔ وہ تعریف جو ہم نے دفع الوقتی کے لئے مان لی تھی کیونکہ اس کی ضرورت تھی۔ یعنی فلسفہ اصول کی مناعت ہے (ف 8-2)۔ اس نقص سے مستثنیٰ نہیں ہے عام وجود پر کسی قدر غور کرنے سے ثابت ہو جائے گا (کہ کیوں) ایک سادہ تعریف عام منطقی وضع کی فلسفہ کے موضوع پر چار

2۔ اگرچہ یہ الفاظ یہ ہیں تعریف میں کچھ کی ہو یا کچھ نہ ہوتی ہو۔ گی ہونے سے یہ مراد ہے کہ تعریف جامع نہ ہو یعنی جتنے اطراف صرف کی تعریف کا ہو تا ضروری ہو وہ سب نہا سکیں اور نہ ہوتی سے مراد ہے کہ جن اطراف کا داخل ہونا صرف کے اطراف میں نہ پائے وہ بھی داخل ہو جاتے ہیں اس کو کہتے ہیں مانع نہ ہونا۔ مثالوں کے لئے دیکھو منطق کی کوئی کتاب 12 م۔

نہیں ہوتی۔

2- جنس قریب جو معمولاً حدود (تقریبات) میں فلسفہ کی دی جاتی ہے وہ تصور علم (سائنس) کا ہے۔ اب ضرورت ہوتی ہے کہ فلسفیانہ مناعت میں امتیاز کریں دوسرے ذاتی حاصلات سے اسی جنس کے۔ لیکن فصل نوٹی جو یہ نہیں ہو سکتی۔ جو الفاظ کے معنی میں تکلف نہیں پیدا کرتی اور یہ بھی کسی پھر بھی واقعات کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ (1) وہ اشیاء جن سے فلسفہ کو تعلق ہے وہ ضروری نہیں ہے کہ از روئے نوع فرق رکھتے ہوں۔ اُن اشیاء سے جن کی بحث خاص خاص مناہتوں میں کی جاتی ہے۔ اور صورت اور اسلوب بھی فلسفیانہ بحث کا ضروری نہیں ہے کہ نوعیت کے اعتبار سے اور علوم کے اسلوب سے ٹکراتا ہو۔ (2) اور یہ کہ اس کا بھی مقررہ ضابطہ نہیں ہے کہ کوئی علوم فلسفیانہ تعلیمات میں داخل کئے جائیں۔ وہ شیعہ فلسفہ کے جن پر ہم نے باب دوم میں بحث کی اس میں وہ تمام متن علم کا شامل ہے جس کو آج کل فلسفہ کہتے ہیں لیکن وہ فہرست کسی طرح جامع نہیں ہے (یعنی اور شیعہ بھی ہیں) (3) بلکہ خرمکن ہے کہ ایک علمی تشریح میں یہ امتیاز ہو سکتا ہو (بلکہ یہ نقادوں اکثر کیا بھی گیا ہے) کہ ایک حصہ اس کا فلسفیانہ ہے اور ایک حصہ مختلف موضوعات کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔

سادہ تو یہ ہے کہ جنس علم کی تقسیم ٹھیک نہیں ہوتی ہے جس کی ایک نوع فلسفہ ہے اور علاوہ اس کے اور انواع بھی ہیں۔ پس ہم کو اس امید سے ہاتھ اٹھانا چاہئے کہ ایک منفرد تعریف اور کوشش کرنا چاہئے کہ فلسفی تعریف کے ذریعہ سے کام نکالیں یہ فلسفہ کے لئے مخصوص ہے اب اور آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

3- ہم یقین کرتے ہیں کہ نین ہدا کا یہ مسئلہ ہیں جو ہر زمانے میں فلسفیانہ بحث چاہتے ہیں (1) اول تو یہ ہے کہ عالم کے ایک کامل نظریہ کی تکمیل ہو جو جامع ہو اور تاقص سے پاک ہو جس کے اجزاء مسلسل ہوں۔ یہ نظریہ ایک طرف تو اپنے زمانے کے تمام علوم کو پیش نظر رکھے اور اُن سے کام لے۔ اور دوسری جانب علمی تحقیقات کو مضبوط پکڑے۔ بے شک عمل کیلئے ہاتھیں اس کی ضرورت ہے کیونکہ جوں ہی ہماری کوشش علم کی تدوین کے لئے مادہ فطرت کی مملکت میں جا پہنچتی ہے تو کلی صحت مثالیات اور تصورات کی باطل ہو جاتی ہے نہ صرف واقعات میں بلکہ نظریات میں بھی۔ لہذا نظریات کے ذریعہ سے ہم ایک پیمائش کم و بیش درست مختلف امکانات کی حاصل کر سکتے ہیں نہ اور کچھ جو ذہن کے منتقل کے سامنے انسانی علم کی حدود کو واضح کر دیتی ہے۔ ہر زمانے میں ان امکانات سے کوئی بات انتخاب کر لی جاتی ہے اور اس پر تمام ماخذ علوم کے اور کل

نزاکت اور ذکاوت صرف کردی جاتی ہے یہ اس لئے نہیں کہ جدید امور کا استفادہ اور مابعدیہ قرار دینا ہے کہ علم حاصل ہو بلکہ اس سے کہیں بڑھا ہوا شوق حیات انسانی کے انجام کا حال دریافت کرنا ہے یعنی انسانی ارادے اور فعل کی غایت۔ کیونکہ ایک جامع تصور انسان کا اور عالم کا کردہ کیا ہیں اور وہ ذریعے کیا ہیں جن کو روزانہ تجربات میں جاری کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مابعدیت کی طرف یہ کوشش ہوئی کہ اپنے آپ کو اس دعوے کے ساتھ پیش کرے کہ اس سے تمام عملی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں مابعدالطبیعت قدیم نام فلسفہ کے اس پہلے مسئلہ کا ہے۔

4- (2) دوسرا مسئلہ فلسفہ کا یہ ہے کہ مناعت (مناس) کے سلسلہ مقدمات کی تحقیق کی جائے۔ اس سے اولاً چند عملی تصورات کو تعلق ہے مثلاً مکان (فضا) زمان علیحدہ وغیرہ اور ثانیاً اسلوب اور صورتیں علمی (مناسقی) تعلق کی۔ اس مسئلہ کی وجہ سے فلسفہ ایک اساسی یا مرکزی علم (مناس) ہو جاتا ہے کیونکہ نظری شان کا بالکل بعیدی عملی اغراض سے۔ دوسری جانب یہ مسئلہ فلسفہ سے یہ چاہتا ہے کہ ایک مستقل عقلی تحقیقات کی جائے ایک طور سے بعض واقعات کی جس سے اور کوئی شعبہ علمی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ جامع چانچ کا طریقہ جو فلسفہ کو اس طور سے حاصل ہو جاتا ہے ایک ایسا مرحلہ ہے کہ نہایت استوار اور عاقلانہ اعتقاد ایسے فعل کا ہو جو خاص خاص علوم میں ہوا ہے۔ ہم سب کو معلوم ہے کہ وہ حد جو درمیان مفروضے اور واقعہ یا مفروضے اور نظریے کے حائل ہے۔ اس سے اکثر مصنف گزر جاتے ہیں اور اکثر اہل مناعت کا یہ دھم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور پر اپنا حکم جاری کریں جو اس کی خاص مناعت کے سلسلہ کی حد سے باہر ہے۔ ان سب صورتوں میں بنیادی مناعت یعنی فلسفہ سے گویا یہ درخواست کی جاتی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرے خواہ معیہ کے لئے خواہ صحیح کے لئے۔ علم مقدمات کا اس انداز سے ایک معیار اُن نتائج کا ہو جاتا ہے جو اُن مقدمات پر موقوف ہیں۔ وہ نام جو فلسفہ کے اس مسئلہ کو دیا جاتا ہے وہ نظریہ 1 مناعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سوا اور اسلوب نظریہ مناعت کا واصل مابعدالطبیعت سے مختلف ہے اور جائز ہے کہ ایک شعبہ سے دوسرے پر جھٹ لائی جائے۔

5- (3) تیسرا مسئلہ فلسفہ کا اور وہ مسئلہ جس کا موضوع خصوصیت کے ساتھ قابل تغیر ہے وہ یہ ہے کہ جدید مناہتوں کے لئے راستہ صاف کیا جائے اور خاص مناسقی علم کی راہیں کھولی جائیں اس تیسرے مسئلہ کو ذہن میں رکھ کے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیمات کی تعداد اور وسوا میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس سے حقیقتاً یقین ہو جاتا ہے کہ تاریخی فلسفہ کے مقاصد اور نتائج کی

مٹی اور اتصال تکمیل ہوتی رہی ہے۔ اس میں کوئی شہ نہیں کہ مابعد الطبیعات ہم کو ان رنخوں کے بند کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ بدعلوم میں اب تک موجود ہیں لیکن شاید رنخ بندی ہو جائے گی۔ اور نظریہ علم میں فلسفہ کی انتقادی سند کو کام میں لاتے ہیں کچھ تو اس لئے کہ زیادہ استوار بنیاد علمی مفروضات کی قائم کی جائے اور کچھ اس لئے کہ وہ سمت عام بتائی جائے جس رنخ پر علمی کام جاری کرنا ہے جس میں کامیابی کی امید زیادہ ہو۔ تاہم اس کام کے پورا کرنے کیلئے کوئی ایسی چیز درکار ہے جو تو نظریہ علم کے قبضہ میں ہے نہ مابعد الطبیعات کے پاس ہے یہ خالص علمی تحقیقات سے ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ناظرین یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا اس کو فلسفہ سے کلیتہً منسوب کرنا چاہئے یا خارج کر دینا چاہئے۔ اور فی الواقع ہم ایسا اصلی یا ضروری معیار نہیں بتا سکتے جس سے ہم ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر سکیں کہ کوئی مخصوص علم (سائنس) جس کے لئے راستہ صاف کر دیا گیا ہے اس کو کوئی حق حاصل ہے کہ اس کو علوم کے مجموعہ میں ایک مستقل مقام دیا جائے۔ یہ امر موقوف ہے خارجی حالات پر جب کہ مواد یا سلسلہ عمل ایک حد خاص تک پہنچ جاتا ہے یہ نامناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس علم کو اب ایک شعبہ فلسفہ کا سمجھیں۔ تاہم یہ شخص انتہائی امر نہیں ہے کہ فلسفہ نے یہ تیسرا کام ایسی نمایاں کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ وہ صاحب مناعت جو اپنی قوت کو قلعہ چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر صرف کرتا ہے۔ تجربہ کے مخصوص مدات پر۔ اس کی نظر ایسی وسیع نہیں ہوتی کہ مجموعہ علم کے امکانات تک پہنچ سکے ہم اس مسئلہ کو کوئی خاص لقب نہیں دے سکتے۔ یہی سب سے زیادہ مناسب تھا کہ خاص تعلیمات کے ناموں سے یہ تاحرہ ہو وہ منافعتیں جن کا مرکز قلعہ ہے۔

6۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ تین فلسفیانہ مسائل سے ہر ایک کی جداگانہ بحث کی جائے۔ بلکہ برخلاف اس کے ایک تعداد فلسفیانہ تعلیمات کی صحیح معنی کے اعتبار سے ایسی ہے جن میں سے کم از کم پہلے دو خواہتیں سے ایک ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم طبیعی فلسفہ (طبیعیات) پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ ہم (1) سب سے پہلے نظریہ علم (سائنس) سے کام لیں گے اور اس کے انتقادات کو طبیعی مناعت کے خاص میدان میں کوشش کر کے جاری کریں گے ہم بعض مقدمات کو انتخاب کر کے ان کو جانچیں گے ایسے مقدمات جن پر طبیعی مناعت موقوف ہے (2) دوسرے ہم یہ کوشش کریں گے کہ فلسفہ فطرت کے لئے جو مقدمات کہ علم طبیعیات سے مابعد الطبیعات میں لئے گئے ہیں ملاحظہ کریں اور اس طرح نظریہ علم کیلئے راستہ صاف کریں گے جس حد تک نظریہ عالم کو علمی بنیادوں پر تعمیر کر سکیں۔ (3) پھر ہم اس قابل ہو گئے کہ فلسفہ کے تیسرے مسئلہ پر کام کر سکیں ہم نے نئے سوالات پیدا کر چکے اور جدید مفروضات۔ ان واقعات کی بنیاد پر جو اب تک معلوم

ہوئے ہیں قائم کرینگے یہی بات درست ہے فلسفیانہ نفسیات میں اور فلسفیانہ اخلاق میں بھی اگر اس کا موقع ہو کہ خاص اخلاقی مناعت کے پہلو پہ پہلو اس کی تحلیل ممکن ہو۔

ان واقعات سے ثابت ہوا کہ ہم نے وحدانی تعریف فلسفہ کی جو ترک کر دی ہم حق پر تھے اور ہم نے غیر تنجائس فلسفیانہ مسائل کو مان لیا۔ اور کسی طرح ہم ایک مجموعہ مختلف مقاصد اور اغراض کا موضوع واحد کے تحت میں لانے کی تشریح نہیں کر سکتے اور یہ کہ اسی ایک موضوع میں اُن کا تعلق ممکن ہے اور ہاوصف اس کے ایک علیحدہ تعلیم فلسفہ کی پیدا ہو سکتی ہے۔ اب ہم ترقی کر کے اس مقام پر پہنچے ہیں جہاں فلسفیانہ سوالات یا فلسفیانہ نکتہ نظر علمی تشریح میں داخل ہو سکتے ہیں فلسفہ مخصوص مناعتوں سے بالکل علیحدہ ہو کے قیام نہیں کر سکتا نہ لفظی بلند پروازی کے پردے میں چھپ سکتا ہے۔ اور خالی غولی عمومیت مناعتی علم کی۔ اس کی تدوین نہیں کر سکتی۔ فلسفہ کو چاہئے کہ ہمیشہ قریبی رشتہ تعلق مخصوص مناعتوں کے ساتھ قائم رکھے اور تاثير و تاثر مناعتی علوم اور فلسفہ کا برقرار رہے فلسفہ علوم سے وہ چیز اخذ کر لے جو وہ دے سکتے ہیں اور اُن کو آزادی کے ساتھ وہ چیزیں بخش دے جن کی اُن کو حاجت ہے۔



فلسفیانہ نظام

1- علمی نظام سے ہمارا مطلوب یہ ہے کہ ایک طرف تو کامل تقسیم اس تصور 1 کی ہو جو کام میں لایا گیا ہے دوسری جانب کامل استخراج 2۔ ان راہوں کا جو مانی گئی ہیں۔ یہ مثال کامل منطقی نظام کی ہے۔ لیکن مشکل سے کوئی تعلیم ایسی ہوگی جو اس کے قریب قریب بھی پہنچی ہو۔ منطق اور ریاضیات ہی ایسے علم ہیں جن میں امور مطلوب کسی حد تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ایک شرط یہ مقدمہ ہر وحدانی نظام کا ہے کہ علم زیر بحث کی صحیح تعریف ممکن ہے۔ تعریف ہی صرف ضمانت اس امر کی ہے کہ اندرونی اور ضروری ربط کے درمیان اصول یا تصورات جن میں بذریعہ عمل تقسیم کے فرق کیا گیا ہے۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ کا مجموعی حیثیت سے (وہ فلسفہ جس کا بیان ف 3 میں ہے) کوئی نظام نہیں بن سکتا۔

(1) اور اتنا اس لئے کہ غیر محتاس ہونا جدا جدا مسائل فلسفہ کا کچھ اس طرح سے ہے کہ اصلی درجہ کی حد سے شعبوں کا استخراج غیر ممکن ہو جاتا ہے۔

(2) دوسرے اختلافات تیسرے مسئلہ کے موضوع میں ایسے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ موقوف ہے کسی حد تک وقت اور اتفاق پر یعنی منافات رکھتا ہے منطقی اور عملی صحت کی نظامی تفسیر سے۔ لیکن جب ہم کو یہ امید نہ رہی کہ ہم ایک نئی نظام فلسفہ کا مرتب کر سکیں گے ضروری نہیں ہے کہ ہم بالکل نظام سے مایوس ہو جائیں اور فلسفیانہ قطعیت کے بعض شعبوں کا نظام بھی نہ بنائیں۔ ہم یہ کوشش کر چکے کہ خاص بڑے بڑے عنوان فلسفہ کی تینوں قسموں کے قائم کریں۔ اور اسی نظام میں ہم مختصر تیسرے ایسے حیاتی اسلوب پر تحریر کریں جو مختلف مسئلوں کیلئے مناسب ہو۔

2- مابعد الطبیعیات نظریہ عالم کی حیثیت سے جس کی بنیاد مناعت پر ہے اور عملی زندگی کے تجربے پر یہ بیان ایک عام اور ایک خاص حصہ میں پڑتا ہے عام مابعد الطبیعیات سب سے اصلی

1 تصور سے یہاں مراد موضوع علم ہے جو علم زیر بحث ہو 12 م

2 یعنی جو مقدمات غیر دیسی استعمال کے گئے ہوں ان کا منطقی استخراج صحیح اور کامل ہو ورنہ کے بڑھ کے منطقی کا ہونا ضروری ہے 12۔

اور سب سے اخیر نظریہ عالم کے اصول کی تکمیل کرتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ علمی مفروضات روزمرہ کے تجربے کی مختلف ضرورتوں کیلئے کافی ہوں۔ خاص مابعد الطبیعیات عام بحث کیلئے راستہ صاف کرتی ہے جس طرح کہ نتائج علوم کو مابعد الطبیعی ضرورتوں کے لئے درست کرے۔ موجودہ تقسیم علوم منطقی کی ذہنی اور جسمانی میں اختیار کر کے ہم تحت تقسیم خاص مابعد الطبیعیات کی مابعد الطبیعیات فطرت اور مابعد الطبیعیات ذہن میں کرینگے۔ ان بیانات نے فلسفہ میں مقبولیت حاصل کر لی ہے اگرچہ ان میں ہم توقع کرتے ہیں کہ ایک ہاتھ یہ توضیح۔ اس مواد کی کی جائے جس کو طبیعی علوم نے نظریہ عالم کے لئے عنایت کیا ہے۔ یہ مواد بہت کچھ علم ویت طبیعیات اور علم طبقات الارض سے بہم پہنچتا ہے ایک جانب اور علم حیات کی مناظروں سے دوسری جانب۔ مابعد الطبیعیات بغیر بلند پروازی کے محال ہے اور قیاسات کی ورزش زیادہ تر آزادی اور جرأت کے ساتھ عام مابعد الطبیعیات پر جیسے ہو سکتی ہے خاص مابعد الطبیعیات پر ویسی نہیں ہو سکتی معلوم ہوگا کہ ترکیبی اسلوب فلسفی تحقیق کے پہلے شعبے کے لئے زیادہ مناسب ہے خاص مابعد الطبیعیات ضروری مقدمہ ہے عام مابعد الطبیعیات کا۔ لہذا ہم نے معمولی طریقہ علم الوجود (یعنی عام مابعد الطبیعیات) کو قبل علم الکائنات (کوسمولوجی) اور علم الانفس (یعنی علمی مابعد الطبیعیات عالم جسمانی و ذہن) کے نہیں چکڑی۔ ایسی ترتیب بالکل مختلف قطعیات کے منطقی تعلق کو پلٹ دیتی ہے۔

3۔ نظریہ سماعت میں تمام علوم منطقی کے مقدمات اولیہ کی جانچ کی جاتی ہے۔ اس کے فوراً دو حصے ہو جاتے ہیں جو مطابق اس امتیاز کے ہیں جو کہ مادی اور ضروری مقدمات میں ہے۔ ہر خیال کی دو حیثیتوں پر غور ہو سکتا ہے صورت اور مواد اور ہر مناسبت یا نظام خیالات ایسے ہی نظریات سے ملاحظہ ہو سکتے ہیں۔ بڑی بڑی تقسیمیں نظریہ علم کی جو علم اعلم اور منطوق ہے۔ علم اعلم میں بحث کی جاتی ہے تمام مناظروں کے عام اور کلی تصورات سے منطوق میں علمی تصورات کی یکسانوں سے۔ اس پہلی تقسیم میں ہم ایک اور تقسیم کر سکتے ہیں اور درمیان خالص اور عام سے اور استعمال میں فرق کرینگے خواہ وہ علم اعلم سے تعلق رکھتے ہوں خواہ منطوق سے۔ پہلا محدود ہے صورت سے یا مواد سے جو کہ مشترک ہے تمام علوم میں۔ دوسرے سے تفصیل اور تفصیح ہوتی ہے صدی اور مادی مقدمات اولیہ کی مخصوص مناظروں سے جن کا تعلق ہے یا جن کو چند علوم سے متعلق ہے لہذا اس کے مطابق علم اعلم اور منطوق طبیعی علوم کی ریاضیات کی ذہنی علوم وغیرہ کی موجود ہے۔ وہ اسلوب جو مابعد اشیاء کے دریافت کے لئے بذریعہ نظریہ علوم کے اختیار کیا جاسکتا ہے اسلوب تفصیلی ہے۔ فلسفہ سے یہاں کوئی تعلق نہیں ہے کہ نتائج علمی کی تکمیل جدید خیالات سے کرے بلکہ فلسفہ کا یہ کام ہے کہ حتی الامکان

حوت کے ساتھ اس مواد کو جسے علوم تجربیہ مہیا کرتے ہیں تحلیل کرے۔ ان کی قسمیں بتائے۔ لہذا یہاں بھی خاص یا منطبق کے استعمال سے جو حقیقات کی جائے وہ منطقی مقدمہ ہے ہیئت اور کلی کے باب میں۔ علم اعظم اور منطق کامل تقسیم اور استخراج میں درجہ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا اس جہت سے بھی یہ دونوں علم بنیادی فلسفیانہ علوم میں شمار ہونے کا حق رکھتے ہیں (دیکھو صفحہ 4-6-5)۔

4۔ دیکھ یہ ناممکن ہے کہ ذرہ بے جا بہت ایک فہرست ایسے علوم کی دی جائے فلسفہ جن کیلئے راستہ صاف کرنا ہے یا جس میں اسکے سالیب سے جدیدہ تحریک پیدا ہو سکتی ہے۔ لہذا ہم کو یہ امید نہیں ہے کہ ایک مرتب تقسیم ایسے خطوط عمل (یا طریقوں) کی حاصل ہو سکے جو فلسفہ کے تیسرے مسئلہ میں داخل ہیں۔ ہم صرف ان امور کی حیثیت پر دلالت کر سکتے ہیں جو آج کل کے معنی ان مخصوص علوم کا نام بنا سکتے ہیں جو حسب واقعات اشیاء فلسفہ کے مرہون منت ہیں۔ ہم نے جو کچھ باب دوم میں خاص فلسفیانہ تعلیمات کے بارے میں کہا تھا یعنی علم نفس علم اخلاق علم الجہاں اور کچھ حصہ فلسفہ مذہب کا یہ سب اس متوالے میں داخل ہیں۔ ہم کو یقینا چاہئے کہ جب کوئی صیغہ فلسفیانہ علم کا اس قائل ہوتا ہے کہ وہ سب سے علیحدہ ہو کے قائم ہو سکے بلکہ ایک مخصوص علم کے تو یہ فلسفہ سے بالکل ترک تعلق کر کے آزاد نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی تقسیم و حصوں میں ہو جاتی ہے فلسفیانہ حصہ اور معاشی حصہ یہ حصہ ان پانچ تعلیمات مذکورہ بالا کے باب میں ٹھیک ثابت ہوگا۔ اس تقسیم نے قدم آ کے جو حاکم علم نفس کو لے لیا ہے اور پھر اور آگے بڑھ کے شاید علم معاشرت کو بھی۔ دونوں صورتوں میں اس کا ثابت کرنا مشکل ہے کہ ضرورت اور احاطہ فلسفیانہ بحث کا کیا ہے اور اسکے ساتھ ہی ساتھ مستقل علمی کام کا ان حالات میں فلسفہ میں جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس کا ملاحظہ فلسفہ فطرت کے ملاحظہ سے کیا حق ہو سکتا ہے اس علم کی علیحدگی بالکل پوری ہو چکی ہے تمام شعبے (یا صیغے) فلسفہ کے۔ مابعد الطبیعیات علم اعظم منطق اور شاید وہ تعلیم جس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے جو جدیدہ علمی مسائل کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ یا خاص علوم کے نظریات کا انتقاد اور اسی خاص علم کے نام سے یہ انتقاد نامزد بھی ہوتا ہے۔ کل صیغے فلسفہ کے یہاں مجموعی حیثیت سے اپنی قوت ایک خاص شعبے پر صرف کرتے ہیں (دیکھو صفحہ 31-6)۔ اسی سبب سے باب دوم میں ہم نے بڑی محبت سے فلسفہ فطرت و فلسفہ قانون و فلسفہ مذہب کے مخصوص مسائل کی صورت بندی کی تھی اور ان علوم کے گونا گوں مواد کی کثرت پر بہت زور دیا تھا۔

5۔ علوم (سائنس) کی ممکنات اور ان ایک بادشاہی کی صورت پر تھی لیکن پلا خر یہ بادشاہی جمہوریت ہو گئی۔ اسکے وقتوں میں فلسفہ کی ملکہ کی قلمرو میں خاص خاص تعلیمات داخل تھے یہ ملکہ ان کے تنازعات کا فیصلہ کرتی تھی اور امن کے عاقلانہ مشورہ دیتی تھی اور ان کی ضرورتوں کو پورا کرنے

کے اپنے قصومات اور اسالیب کے خزانے جو اس کے قبضہ قدرت میں تھے ان کا منہ کھول دیتی تھی۔ اور ان کی فوجیں چمک دمک کے ساتھ اپنی ملک کی اطاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتی تھیں اور ملک کو اپنی شان و شوکت دکھانے کے انعام سے بلا مال ہوتے رہتے تھے اور اس مال سے خود فیض یاب ہوتے تھے۔ کیا ایک یہ سب سینے اس طرح چونک پڑے جیسے کوئی بد خواب ہو کے چونکا ہے۔ وہ راستہ جو ان کو بتایا گیا تھا اس نے ان کو گمراہ کر دیا تھا وہ مال اور خزانہ جو ان کو وصول ہوا تھا اس کے قلب تھا جس کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی اور خوبصورت مغرور چہرہ خود ملک کی وہ صورت جس کی یہ سب نقل کرتے تھے اور اس پر ان کو رشک تھا ایک جھوٹا کمال تھا۔ اب ان علوم نے اس ملک کو تخت سے اتار کے دور ٹپک دیا۔

اس کے بعد وہ زمانہ جس میں خود اپنی ذات کا بھر و سدا کیا یہ سال خوشحالی اور ترقی کے تھے۔ لیکن خوشحالی سے یہ بہت جلد مغرور اور مطلق العنان ہو گئے بہت ہی جلد کوئی اثر آثار ترتیب اور نظام اس قدیم سلطنت کا باقی نہ رہا۔ اب بدگلی کا دور آیا اور تمام علوم تجربی بائی اور سرکش ہو گئے تھے کسی کو کسی حتیٰ کہ اپنے ہمسایہ کی پروا نہ تھی۔ اس اثنا میں معزول اور ذلیل کی ہوئی ملک بڑے غور و فکر میں رہی۔ اس نے فضول اور بے حرہ پھل مناظرے کے دور پیچک دیئے اور چھوٹی چھوٹی چیزوں سے بھی صحت اور ہوشیاری کا سبق لیا اور واقعات کی تادیبی قوت کو تسلیم کیا اور جبکہ مشغول ارکان اس کی قدیم سلطنت کے قریب تھا کہ خود اس کی تیغ حکومت سے جو اس کے ہاتھ سے جا ہی چکی تھی تخت و تاج پر دست درازی کرتے اور انھوں کی طرح انہوں نے ماریت کو جو کچھ چنگی کی طرح ان کے ہاتھ میں تھی اپنے اوپر حاکم بنا لیا تھا۔ اب وہی قدیم ملک علم اعظم کے زبردست اسلحہ سے مسلح ہو کے آگے بڑھی اور اس بد تمیزی کے طوفان کا رخ پھیر دیا اور صاف اور عاقلانہ اقوال سے ہانپوں کو کھٹکانے لگا دیا۔ اس دان سے اس کی سلطنت نے بتدریج ترقی کی یہ بھی کچھ کم نہ تھا کہ لوگوں نے دیکھا اب اس کو ملک گیری کی ہوس نہیں ہے۔ اب وہ امن و امان اور میل جول کے ساتھ اپنی قدیم رعایا سے سلوک کرتی ہے۔ علم سائنس کے ذریعہ سے علم کے ساتھ اور علم کے لئے اور علم کی قوت سے وہ ہر صورت میں عمل کرتی ہے گویا کہ بعد اہل بیعت نظرئے علم اور علمی تحقیق کی وہ پیشرو ہے۔ اور علم (سائنس) بجائے خود اس کے پہلو پہیلو فلسفہ کی مدد قبول کرنے کو آمادہ ہے اور اس کے ساتھ شریک ہو کے علم کے باب میں سرگرم کوشش ہے اور فلسفہ کے لئے واقعات فراہم کرتا ہے۔ اگلی تاجی رسالہ کا یہ مقصد ہے کہ یہ ثابت کرے کہ سائنس کی جہودیت میں فلسفہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا اور اس کی سچی اور مناسب سودمندی اب بھی قائم ہے بلکہ مختصی اور کوششیں اس کے گزشتہ جاہ و جلال کی کامل مثال کے ساتھ اس کے دم کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔